中央研究院歷史語言研究所集刊
第九十二本，第四分
出版日期：民國一一〇年十二月

聖人之學即眾人之學：《鄉約鐸書》與明清鼎革之際的群眾教化

陳熙遠*

中央研究院歷史語言研究所庋藏三十餘萬件的明清內閣大庫檔案中，有一部從未被學界運用的《鄉約鐸書》，該書於順治年間由江西興屯道副使翟鳳翥 (1608-1668) 呈進朝廷，這部《鄉約鐸書》的發現適足以彌補研究明清鄉約宣講與群眾教化的關鍵空缺，為過去學界僅能一筆帶過的許多重要課題，提供了重新檢視的具體線索：包括清初戰後秩序的重建問題、順治九年頒布〈聖諭六言〉之後鄉約宣講如何落實，以及明清交接之際群眾教化的傳承與轉折。這部呈進本《鄉約鐸書》，不僅反映翟鳳翥個人對鄉約理念的規劃，更隨著他調升遷轉的仕途軌跡，亦步亦趨地付諸實踐，不啻是瞭解明清轉折之際地方教化的一塊重要拼圖。

就其內容而言，《鄉約鐸書》對〈聖諭六言〉進行逐條的演繹與解說，其安排結構依序可概分為三：首先闡明諭意，其次徵引律文，末尾結以詩歌。本文試圖透過相關資料的比對與檢覈，對該書進行文本分析，探討《鄉約鐸書》於闡釋聖諭時，如何運用俗語故事就近取譬，進而摘錄相關法律條文，以明王法懲惡與王道勸善乃相輔互補，最後更藉由詩歌的吟詠，令參與者在耳濡目染中心領神會。

眾所周知，清初范鋐的《六諭衍義》因緣際會從琉球輾轉流傳到東瀛，並對十八世紀江戶的平民教育產生極為深遠的影響。但經過仔細校勘對比，其實《六諭衍義》不僅內容與形式仿照《鄉約鐸書》，就連作者范鋐的跋文也幾乎抄襲翟鳳翥的序文。因此在對江戶幕府平民教育的型塑上，翟鳳翥的《鄉約鐸書》實有無名之助功。

翟鳳翥在推廣《鄉約鐸書》的同時，不斷強調「講約」即「講學」、「聖人之學」即「眾人之學」的理想，此實與明中葉以降儒教走向群眾的「文化轉向」有密

* 中央研究院歷史語言研究所
本研究曾獲得科技部的資助 (MOST 102-2410-H-001-035-MY2)。

切的關係。尤其當「聖諭」與「鄉約」進行有機的結合之後，〈聖諭六言〉成為貫通「聖人之學」與「眾人之學」的接榫環節。士大夫儼然扮演著接引儒教信眾的角色，而翟鳳翥的《鄉約鐸書》代表了當時部分士人仍持續試圖融講學與講約於一爐的努力。正因人人皆有聖根賢種，人人皆可成聖成賢。講學既同講約；儒學即是儒教。

勃興於明中葉以後的「群眾儒教」，並未隨著明朝的覆亡而銷聲匿跡。即就翟鳳翥懷抱的信念與付諸的實踐而言，「群眾儒教」的推行，在清初亂後地方秩序的重建過程中，曾經發揮正面積極的功能。隨著康熙九年〈聖諭十六條〉的頒布、復經雍正二年〈聖諭廣訓〉逐漸普及之後，一方面士大夫講學受到政治的箝制與禁抑，一方面聖諭宣講流於官方照本宣科的形式，士人修業的「道問學」與群眾教化的「尊德行」逐漸各自分途、越行越遠，終成陌路。

關鍵詞：鄉約鐸書 講約 講學 聖諭六言 群眾儒教

一．順治〈聖諭六言〉與明清群眾教化的過渡

鄉約是明清社會文化史上極為重要的課題，過去不論是個案式的探討，或概括性的通論，都已累積相當的成果。[1] 然而儘管不少論著概以明、清兩代並舉，

1 中外學者對鄉約的研究極夥，尤其集中於明代。「西方漢學第一人」的沙畹 (Edouard Chavannes, 1865-1918) 早在一九〇三年便曾介紹萬曆十五年 (1587) 督陝西等處茶馬監察御史鍾化民 (1537-1597) 刻在石碑上「繪圖演義」的〈聖諭圖解〉，見 "Les Saintes instructions de l'empereur Hong-Wou (1368-1398) publiées en 1587 et illustrées par Tchong Houa-Min," *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 3.4 (1903): 549-563，中譯本見陸翔譯，〈洪武聖諭碑考〉，《說文月刊》2.4 (1940)：100-105，按：中譯本將原法文篇名多處誤植，不過亦附上譯者識語。在中國學界，則在三〇年代開始關注這項課題，初期的成果包括了農村社會學家楊開道 (1899-1981) 的〈呂新吾的鄉甲約制度〉，《社會學界》1934.8：239-251，與其《中國鄉約制度》（鄉村服務參考資料，鄒平：山東省鄉村服務人員訓練處，1937），以及王蘭蔭，〈明代之鄉約與民眾教育〉，《師大月刊》21 (1935)：103-122；六〇年代蕭公權探究中國十九世紀的鄉村社會時，將鄉約與保甲視為帝制中央掌控地方的重要手段，參見 Kung chuan Hsiao, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century* (Seattle: University of Washington Press, 1960)，同時酒井忠夫也出版了系統性的研究：《中国善書の研究》（東京：弘文堂，1960）。二十世紀後半葉，隨著地方史料的蒐集與挖掘，學者更利用地方文書，具體檢視鄉約的地域功能，如日本學者井上徹，〈黄佐「泰泉郷礼」の世界——郷約保甲制に関連して〉，《東洋學報》67.3/4 (1986)：247-277；〈〈郷約〉の理念について—郷官・士人層と郷里社会—〉，《名古屋大学東洋史研究報告》11 (1986)：34-59。鈴木博之則根據明代徽州鄉約，考察當地鄉約的功能，從早期強調的「禮的秩序」，轉向後來對「社會秩序」的維護，見其〈明代徽州府の郷約について〉，明代史研究會論叢編集委員會編，《山根幸夫教授退休記念明代史論叢》（東京：汲古書院，1990），頁 1045-1060。在個案研究上的成果，則有郝康迪 (Kandice Hauf) 檢視明中葉江西吉安府的鄉約建置："Community Covenant in Sixteenth Century Ji'an Prefecture, Jiangxi," *Late Imperial China* 17.2 (1996): 1-50. 朱鴻林利用藏於臺北國家圖書館的《聖訓約》，探討湛若水致仕返鄉後所施行的鄉約：〈明代嘉靖年間的增城沙堤鄉約〉，《燕京學報》新 8 (2000)：107-159；〈從沙堤鄉約談明代鄉約研究問題〉，《中國社會歷史評論》第 2 卷（天津：天津古籍出版社，2000），頁 25-34。黃一農探討山西天主教徒韓霖如何透過聖諭六言的演繹，揉融部分西學與西教的義理，見黃一農，〈從韓霖《鐸書》試探明末天主教在山西的發展〉，《清華學報》新 34.1 (2004)：67-102。趙克生蒐集並點校十二種散存各地的珍稀版本，輯成《明朝聖諭宣講文本匯輯》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2014），提供研究者進行參校極大的便利。相關的研究回顧，可參考曹國慶，〈明代鄉約研究〉，《文史》46 (1998)：197-221。朱鴻林在九〇年代亦曾以英文撰文檢討鄉約的研究，著重鄉約的理論定位與實踐情形，見 Hung-lam Chu, "The Community Compact in Late Imperial China: Notes on Its Nature, Effectiveness and

對明清轉折之際的發展，幾乎多一筆帶過，僅提及順治九年曾頒布〈聖諭六言〉臥碑，內容仿照明太祖朱元璋 (1328-1398) 的〈聖諭六言〉（「孝順父母、尊敬長上、和睦鄉里、教訓子孫、各安生理、毋作非為」），並視為清初一時的過渡。具體的探討幾乎付之闕如，例如：究竟順治皇帝頒布的〈聖諭六言〉是否僅停留於政令的宣導？還是確曾在地方付諸實行？在組織規劃與宣講內容上，又與前明的鄉約有何承續或更張的關連？這段時期不啻是明清之際的重要環節，也是亟待填補的關鍵空白。即使從後來的歷史發展向前回溯，唯有具體掌握清初的鄉約教化與聖諭宣講的實情，方能對日後康熙九年的〈聖諭十六條〉，以及雍正二年以〈聖諭十六條〉為藍本所製頒的萬言〈聖諭廣訓〉，給予更適切的歷史定位。

洪武的〈聖諭六言〉原出自朱元璋晚年欽定《教民榜文》中關於日常勸諭百姓安身立命的道德教條。據《明實錄》所載：

> 洪武三十年九月辛亥，上命戶部下令天下民人，每鄉里各置木鐸一，內選年老或瞽者（一作耆年老成），每月六次，持鐸徇于道路，曰：「孝順父母、尊敬長上、和睦鄉里、教訓子孫、各安生理、毋作非為。」[2]

翌年，戶部更上承皇帝「民安其生」的旨意，詳細條列各項對鄉里民間戶婚、田土等種種紛爭的處置規範，共計四十一條，匯成《教民榜文》，於洪武三十一年四月「備云刊印，昭佈天下」。在《教民榜文》的第十九條，便是針對鄉里教化提出具體的作法：

> 每鄉每里各置木鐸一箇，於本里內選年老或殘疾不能生理之人，或瞽目者，令小兒牽引，持鐸循行本里。如本里內無此等之人，於別里內選取。俱令直言叫喚，使眾聞知，勸其為善，毋犯刑憲。其詞曰：「孝順父母，尊敬長上，和睦鄉里，教訓子孫，各安生理，毋作非為。」如此者每月六次。[3]

Modern Relevance," *The Woodrow Wilson Center Asia Program Occasional Paper* 52 (1993): 1-11. 十餘年後朱鴻林再撰中文研究回顧，除了更新學界的研究成果之外，也特別指出鄉約研究包括了三個關係相因的課題：鄉治之思想、鄉治之組織與鄉治之（具體實踐）情形，並提醒學者在分析鄉約文本時，勿將「規劃性的擬議文字」當作「實際施行的敘述文字」，見朱鴻林，〈二十世紀的明清鄉約研究〉，《歷史人類學學刊》2.1 (2004)：175-196。

[2] 中央研究院歷史語言研究所校勘，《明實錄‧太祖高皇帝實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966），卷二五五，洪武三十年九月辛亥 (2) 日，頁 3677-3678。

[3]《教民榜文》（收入劉海年、楊一凡總主編，《中國珍稀法律典籍集成》乙編第 1 冊，北京：科學出版社，1994），頁 638。該條文末尾並明確規範木鐸的型制：「以銅為之，中懸木舌。」

對朱元璋而言，這六諭句句意賅直白，不待進一步的闡述演繹，因此木鐸老人只需「直言叫喚」，俾使鄉民里民慣聽習聞、耳熟能詳即可。這點預設，實與後來各種宣講文本分別對各條進行闡幽發微的用意，有一定的出入。

就內容而論，「洪武六諭」裡的條目可追溯至南宋大儒朱熹 (1130-1200) 出任漳州知州時，以陳襄 (1017-1080)〈勸諭文知仙居縣日作〉為基礎所作的勸諭榜文。朱熹在〈揭示古靈先生勸諭文〉裡即曾羅列出類似的教條：

> 同保之人，今仰互相勸戒：孝順父母，恭敬長上。和睦宗姻，周卹鄰里。各依本分，各脩本業。莫作姦盜、莫縱飲博、莫相鬥打、莫相論訴、莫相侵奪、莫相瞞昧。愛身忍事，畏懼王法。[4]

對照前後兩者的立意與遣詞，洪武〈聖諭六言〉脫胎自「陳襄—朱熹」的勸諭榜文，確有蛛絲馬跡可尋。不過洪武〈聖諭六言〉粹其精要、化繁為簡，各條目更具有提綱挈領的概括意涵，例如「毋作非為」一條，即包含了朱子所條列「莫作」、「莫相」等種種悖禮違法的行為，無疑更適合作為耳提面命的教條口號。此處將之界定為教條口號，並非貶抑之詞；相反地，朱元璋設計之初，就是著重於其易簡直捷、順耳上口的特性，讓木鐸老人每月六回沿路上反覆宣誦，以便達到家喻戶曉的教化目的。

清軍入關、定鼎中原之後，即相當重視民間教化的施行，清世祖（福臨，1638-1661；順治，1644-1661）於順治八年 (1651) 正式親政後，在其布告中外的恩詔中，即特別期許天下子民應「務本興行，樂業安生，共享泰寧之慶」。[5] 表面上這些勸諭百姓的修辭看似陳腔濫調，但若放在清初朝廷面臨各地流民待撫、荒田待舉的脈絡下解讀，實有深刻的用心。翌年朝廷更明令各直省地方設置〈聖諭六言〉的臥碑。據《欽定大清會典事例》所載：

---

[4] 宋・朱熹，《朱子文集》（臺北：允晨文化，2000），卷一〇〇，〈揭示古靈先生勸諭文〉，頁 4861-4862。類似內容亦見其〈勸諭榜〉，頁 4862。參見：木村英一，〈ジッテと朱子の學〉，《東方學報》（京都）22 (1953)：44-46。陳襄〈勸諭文知仙居縣日作〉一文，參宋・陳襄，《古靈集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第 1093 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印），卷一九，頁 3a-b。

[5]《世祖章皇帝實錄》（收入《清實錄》，北京：中華書局，1985），卷五二，順治八年正月庚申 (12) 日，頁 13a。另史語所藏有順治親政恩詔稿，內容略簡，文字稍有出入，可供參對，見中央研究院歷史語言研究所藏明清史料，登錄號 011248，〈順治帝親政恩詔稿〉。

順治九年，欽定六諭臥碑文，頒行八旗直隸各省。六諭文曰：孝順父母、恭敬長上、和睦鄉里、教訓子孫、各安生理、無作非為。[6]

順治九年所頒布的〈聖諭六言〉，可說承襲洪武教民榜文中〈聖諭六言〉的內容，幾乎是依樣畫葫蘆。但對新成立的征服王朝而言，如此蕭規曹隨的宣示，並非虛應故事而已，其實具有穩定轄下漢人社群的積極作用。清世祖本人對臣民教化的重視，同時反映他在順治十二年 (1655) 正月刊布清文《御製勸善要言》（參見附錄一：《御製勸善要言》書影），清世祖特別指出「上之教世，勸善為先。人之立身，為善最樂」。而他在編寫這部《勸善要言》時，力求「語不欲文，期於明理；詞不厭詳，期於曉眾」，以期達到「賢愚同喻、小大共知」的目的。[7] 不過，該書當初僅以清文刊行，因此閱聽對象應以旗人為主。這部清文本《勸善要言》曾在晚清時獲得清德宗（載湉，1871-1908；光緒，1875-1908）的再度重視，特命繙書房加譯漢文，並發交武英殿刊刻成書。每省頒發一部，再由各省照式刊發所屬學官，要求每月朔望與〈聖諭廣訓〉一體宣講。[8]

如果說清文本的《御製勸善要言》，是以教化八旗子弟為主，那隨後在同年所頒布的《御注太上感應篇》，顯然是以漢人熟悉的善書進行宣導。這部相傳為晉朝葛洪 (284-363) 所授的《太上感應篇》，一般被歸納為道教勸善之書，收錄於《正統道藏》的太清部，並題為「李昌齡傳、鄭清之贊」。[9] 李昌齡 (937-1008) 乃北宋初期名臣，鄭清之 (1176-1251) 則為南宋末葉丞相。而清世祖福臨在其序文中，特別標舉「大儒」真德秀 (1178-1235)「奉其格訓，序而行之」的例證，並肯定該書「弗謬于聖賢而可為經傳之羽翼」，顯然有意賦予此書符合儒家義理的正當性。福臨之所以推崇該書，正在於其「開導顓蒙，不為幽邈之辭，

---

[6] 清・崑岡等奉敕著，《欽定大清會典事例》（北京：中華書局，1991，據清光緒二十五年[1899]石印本影印），卷三九七，〈風教・講約一〉，頁 1b。

[7]《世祖章皇帝實錄》卷八八，順治十二年正月庚戌 (25) 日，頁 17b。

[8]《德宗景皇帝實錄》（收入《清實錄》，北京：中華書局，1987），卷三〇〇，光緒十七年八月己亥 (8) 日，頁 4a-b。各地方督撫相關之部分奏摺，收錄於中國第一歷史檔案館編，《光緒朝硃批奏摺》第 104 輯（北京：中華書局，1996），〈直隸總督一等伯李鴻章〉，頁 395-397；〈湖廣總督張之洞〉，頁 401-402；〈山東巡撫福潤〉，頁 402-403；〈兩江總督劉坤一〉，頁 403-404；〈江西巡撫德馨〉，頁 405-406；〈安徽巡撫沈秉成〉，頁 406-407；〈依克唐阿增祺〉，頁 411；〈兩廣總督李瀚章〉，頁 412；〈陝甘總督楊昌濬〉，頁 413-414；〈宗室祥亨〉，頁 417。

[9] 宋・李昌齡傳，宋・鄭清之贊，《太上感應篇》（收入白雲觀長春真人編纂，《正統道藏・太清部》第 46 冊，臺北：新文豐，1985），卷一，頁 9。

有俾訓誡之旨」。因此他特別選定這本「時存批覽」的《太上感應篇》，刪正原註繁蕪之處，於順治十二年二月交由內務府刊布，冀期能使「臣民曉然于遵道遵路，馴致嘉祥」。[10] 無庸諱言，清世祖對群眾教化的期待，仍不脫傳統帝王的統治心態：儘管標舉勸諭萬民進德修業的「教化」理想，究其實是欲臻至規範百姓循規蹈矩的「馴化」目的。

除了頒布御製或御注的勸化善書之外，福臨更於順治十六年 (1659) 通令全國，要求直省地方牧民之官與父老子弟，應徹底「實行、講究」鄉約，並對鄉約負責人選加以規範：

> 設立鄉約、申明六諭[誡諭]，原以開導愚氓。從前屢行申飭，恐有司視為故事，應嚴行各直省地方牧民之官，與父老子弟實行講究。[欽頒]其六諭原文，本明白易曉，仍據舊本講解。其鄉約正副，不應以土豪、僕隸、姦胥、蠹役充數。應會合鄉人公舉六十以上、業經告給衣頂、行履無過、德業素著之生員統攝。若無生員，即以素有德望六、七十歲以上之平民統攝。每遇朔望，申明六諭[誡諭]。並旌別善惡實行，登記簿冊，使之共相鼓舞。[11]

儘管順治九年欽頒的〈聖諭六言〉「明白易曉」，但康熙九年時正式親政的清聖祖（玄燁，1654-1722；康熙，1662-1722）重新頒布了〈聖諭十六條〉，顯然意在取而代之。半個世紀過後，清世宗（胤禛，1678-1735；雍正，1723-1735）更在其即位第二年的二月二日，頒布了以康熙十六條上諭為綱目，逐條「尋繹其

[10] 清・清世祖，《御注太上感應篇》（收入《故宮珍本叢刊》第 524 冊，海口：海南出版社，2001，據清順治十二年[1655]內府刻本影印），〈御注太上感應篇序〉，頁 5b-6a。

[11] 清・恭阿拉等修，《欽定學政全書》（收入《故宮珍本叢刊》第 334 冊，海口：海南出版社，2000，據清嘉慶十七年[1812]武英殿刻本重印），卷九，〈講約事例〉，頁 1a-b。另收入，清・托津等奉敕纂，《欽定大清會典事例》（收入《近代中國史料叢刊・三編》第 67 輯第 663 冊，臺北：文海出版社，1991，據清嘉慶年間刻本重印），禮部卷三一八，頁 1a-b；與崑岡等，《欽定大清會典事例》（光緒朝），卷三九七，頁 1b-2a。按：引文畫線部分為《欽定大清會典事例》（嘉慶朝）所略，另兩朝《會典事例》皆將「申明六諭」，改為「申明誡諭」。覆按現存地方志載錄所接收朝廷覆准的政令，則《欽定學政全書》所錄應更接近原本內容。例見清・鄭大進纂修，乾隆《正定府志》（清乾隆二十七年[1762]刻本，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏），卷一七，〈典禮下〉，頁 12a；清・喬溎修，賀熙齡纂，游際盛增補，道光《浮梁縣志》（收入《中國地方志集成・江西府縣志輯》第 7 冊，南京：江蘇古籍出版社，1996，據清道光三年[1823]刻、清道光十二年[1832]增補刻本影印），卷五，〈公署〉，頁 16b。

義、推衍其文」而成的萬言訓解，並以〈聖諭廣訓〉之名刊刻成編、頒行天下。[12] 清代的群眾教化自此邁入嶄新的里程。

過去研究明清聖諭宣講的學者，殆對順治時期〈聖諭六言〉在朝廷的政令宣示，以及在地方上具體施行的實情，往往略而不論。[13] 究其原因，實與缺乏順治時期的鄉約可供佐證有關。

庋藏於中央研究院歷史語言研究所明清內閣大庫檔案中的《鄉約鐸書》（參見附錄二：翟鳳翥《鄉約鐸書》呈進本封面），無疑彌補了在明清更替過程中鄉約宣講的關鍵空缺。這部手寫本《鄉約鐸書》長 44.6 公分，寬 35.6 公分，書首有二序：一為時任江西巡撫的蔡士英 (?-1674) 作於順治十年 (1653) 正月，一為作者翟鳳翥於順治九年三月所寫的自序。緊接著的是「條例」，針對鄉約的組織與運作加以規劃，並附上宣講位次排序的「鄉約圖」。本書的正文則是對〈聖諭六言〉意涵的演繹，書末附有翟鳳翥所撰寫的〈勸農說〉，最後以上奏的文書形式結尾。[14]（參見附錄三：翟鳳翥《鄉約鐸書》後附〈勸農說〉書影）

從其自序的時間看來，翟鳳翥是在順治皇帝頒布六諭臥碑之後，將所編輯的《鄉約鐸書》上呈江西巡撫蔡士英，並在其行政轄區內的江西饒州府大力推廣。而蔡士英所寫的序文，原本應是向「饒屬父老子弟」宣諭的布告。其中指出：「本部院視事之始，即以行鄉約、保甲為兢兢布告通省，既有日矣。」只不過

---

[12]《世宗憲皇帝實錄》（收入《清實錄》，北京：中華書局，1985），卷一六，雍正二年二月丙午 (2) 日，頁 2a。

[13] 沙畹在其介紹鍾化民的碑刻圖解時，注意到當時光緒政府將清世祖的《勸善要言》譯為漢文，並開雕覆印，分發各州縣學，每月朔望與康熙聖諭並讀。不過他並不知道在清世祖滿文本的《勸善要言》之前，曾將其欽定的聖諭六言頒布天下。因此在介紹鍾化民的「聖諭圖解」的末尾，沙畹推論「自康熙聖諭[十六條]盛行以後，此洪武聖諭遂泯滅無聞」，見 Chavannes,〈洪武聖諭碑考〉（法文本，頁 563；中譯本，頁 102）。劉永華利用田野調查的族譜與碑刻史料，考察閩西四保地區的鄉約組織與活動，將鄉約的研究視野帶入基層村落，參見劉永華，〈明清時期閩西四保的鄉約〉，《歷史人類學學刊》1.2 (2003)：21-45。惟該文在研判上保鄉約所時，認為其中廳所豎立的聖諭牌，「就是明太祖朱元璋的聖諭六言」；而在引用族譜中提及約所內宣講聖諭六言時，則特別註解：「在清代，宣講的文本應該是〈聖諭廣訓〉。」（頁 35）嚴格而論，清代地方鄉約宣講的內容，從順治九年的〈聖諭六言〉，經康熙九年的〈聖諭十六條〉，再到雍正二年的〈聖諭廣訓〉，其間實有一段逐漸演進的歷程。

[14] 中央研究院歷史語言研究所藏明清史料，登錄號 186749，〈分理江西南昌等七府興屯道翟鳳翥呈進鄉約鐸書〉，順治十二年七月二日。按：為省篇幅，下引翟鳳翥之語，若無註腳，即皆出自《鄉約鐸書》。

「力短心長，不能家諭戶曉」，因此他推許翟鳳翥「能懋勉力行，擇立都綱，首舉鄉約，申明六言之旨」。翟鳳翥不久即在蔡士英的保舉下，負責推展江西的興屯政策。這部《鄉約鐸書》便是他以「分理江西南昌撫建廣饒南九渠府按察司副使兼布政司右參議」的職銜向朝廷呈進。呈進的時間是順治十二年七月二日。值得注意的是，《鄉約鐸書》不僅推動於清初江西一地，除了翟鳳翥的家鄉山西聞喜縣之外，更隨著他的仕宦之途，從陝西（按察使）、湖廣（右布政使）到福建（左布政使、鹽驛道），都有其嘗試推廣的足跡。

翟鳳翥曾經刊世的著作為《涑水編》，根據崑山著名學者徐元文 (1634-1691) 於康熙七年 (1668) 夏天所撰寫的序文，當時他從翟鳳翥長子翟貞儀處獲見該書，依照「序」、「記」、「傳」、「雜著」、「制義」與「詩」等文類編排，共有六卷。但是乾隆年間在編纂《四庫全書》時，山西巡撫所採進的《涑水編》卻僅存五卷，「制義」一卷已遭刪除，目錄中亦鐫去該卷的標題。而目前所見刊行的影本，乃為山西省臨猗縣圖書館藏本，影印者雖註明為康熙年間刻本，但這個版本僅剩「序」、「記」、「傳」與「詩」四卷，不僅不見「制義」，「雜著」一卷更付之闕如。[15] 很可能是後來以康熙年間舊版重刷，但重印時或有忌諱，因此刪削其中兩卷。儘管無法確定該「雜著」一卷中是否錄有《鄉約鐸書》全文，但查卷一「序」有〈鄉約鐸書序〉、〈鄉約說序〉、〈鄉約跋言〉等文，足見翟鳳翥對《鄉約鐸書》的重視，將之視為其心血結晶之作。雖然直至民國年間編纂的《聞喜縣志》裡，在其〈藝文〉志一節中都曾明列「《鄉約鐸書》，翟鳳翥撰」的紀錄，但始終未見傳世的刊本。[16] 若無法得見《鄉約鐸書》的原編全貌，對翟鳳翥的思想生平，終如隔靴搔癢。因此，這部《鄉約鐸書》的發現，不僅可彌補現存《涑水編》的部分遺闕，更足以讓我們探討翟鳳翥投注畢生心力的鄉約教化活動，有更直接具體的憑證。

---

[15] 該本的編排有錯漏之處，例如卷一第 41 頁的上半為〈重修北張后土廟序〉的前文（未完），後半部則跳接到〈太原裴氏家乘序〉一文的後半（前缺）。見清・翟鳳翥，《涑水編》（收入《四庫全書存目叢書》第 212 冊，臺南：莊嚴文化，1997，據山西省臨猗縣圖書館藏清康熙刻本影印），頁 41a-42a。

[16] 見清・陳作哲修，楊深秀纂，光緒《聞喜縣志斠》（收入《中國地方志集成・山西府縣志輯》第 60 冊，南京：鳳凰出版社，2005，據清光緒六年[1880]刻本影印），卷三，頁 10b；民國・余寶滋修，楊韍田纂，民國《聞喜縣志》（收入《中國地方志集成・山西府縣志輯》第 60 冊，據民國七年[1918]石印本影印），卷二一，〈藝文〉，頁 11a。

再就清代聖諭宣講的歷史脈絡而論，關於闡述康熙〈聖諭十六條〉或雍正〈聖諭廣訓〉的解說版本極夥，但闡述順治〈聖諭六言〉的著作卻幾乎未見傳世，目前所見存世的版本，除了翟鳳翥的《鄉約鐸書》，似乎僅有魏象樞的《六諭集解》，[17] 曾收錄於《上諭合律鄉約全書》之中。根據許三禮 (1625-1691) 的跋文，他是在「癸丑」年（康熙十二年；1673）於北京謁見魏象樞，並獲贈「講約《六諭集解》一本」，魏象樞特別叮囑他「持此化民型俗，可以無愧長吏」。[18] 魏象樞這部《六諭集解》，雖名為「集解」，但並未揭示其參考之出處。事實上經過比對，我們發現這部《六諭集解》，多處實承襲自翟鳳翥的《鄉約鐸書》，兩者應有密切的傳承或參照關係（詳見後節）。更重要的是：魏象樞與翟鳳翥兩人同年登甲（順治三年[1646]丙戌科），交遊甚深。魏象樞曾有贈詩寄懷翟鳳翥：

握手金臺歲欲深，幾從秦楚問佳音。鐸書一卷銷戎馬，蘭譜千秋慰影衾。

籌海正須諸葛算，憐才不數園師箴。使君南去風流最，為託平生一片心。[19]

該詩應寫於庚子年（順治十七年，1660），魏象樞盛稱翟鳳翥既有三國諸葛亮 (181-234) 的經世謀略，亦如唐代許圉師（約 617-679 年）般愛惜人才，對曾經受賕的部屬不忍深究，僅賜以一帖「清白箴」，該部屬退省改過，終成廉潔之士。[20] 詩中不僅表達兩人同年登科的蘭譜情誼，更高度推崇翟鳳翥《鄉約鐸書》有助於戰後秩序的重建，可見對該書的內容一定相當熟悉。

除了表面形式的近似外，魏象樞《六諭集解》與翟鳳翥《鄉約鐸書》兩部宣講文本在實際的運用上，存在關鍵的差異：魏象樞的《六諭集解》僅止於紙上談

---

[17] 例如周振鶴彙集闡釋或直解康熙〈聖諭十六條〉與雍正〈聖諭廣訓〉的刊本，並纂輯成書，頗便學者參考。不過關於順治聖諭六言的解說作品，則僅輯存魏象樞的《六諭集解》，見周振鶴撰集，顧美華點校，《聖諭廣訓：集解與研究》（上海：上海書店出版社，2006），頁 499-504。

[18] 清・魏象樞，《六諭集解》（收入清・許三禮輯，《上諭合律鄉約全書》〔收入一凡藏書館文獻編委會編，《古代鄉約及鄉治法律文獻十種》第 1 冊，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2005〕），頁 543。

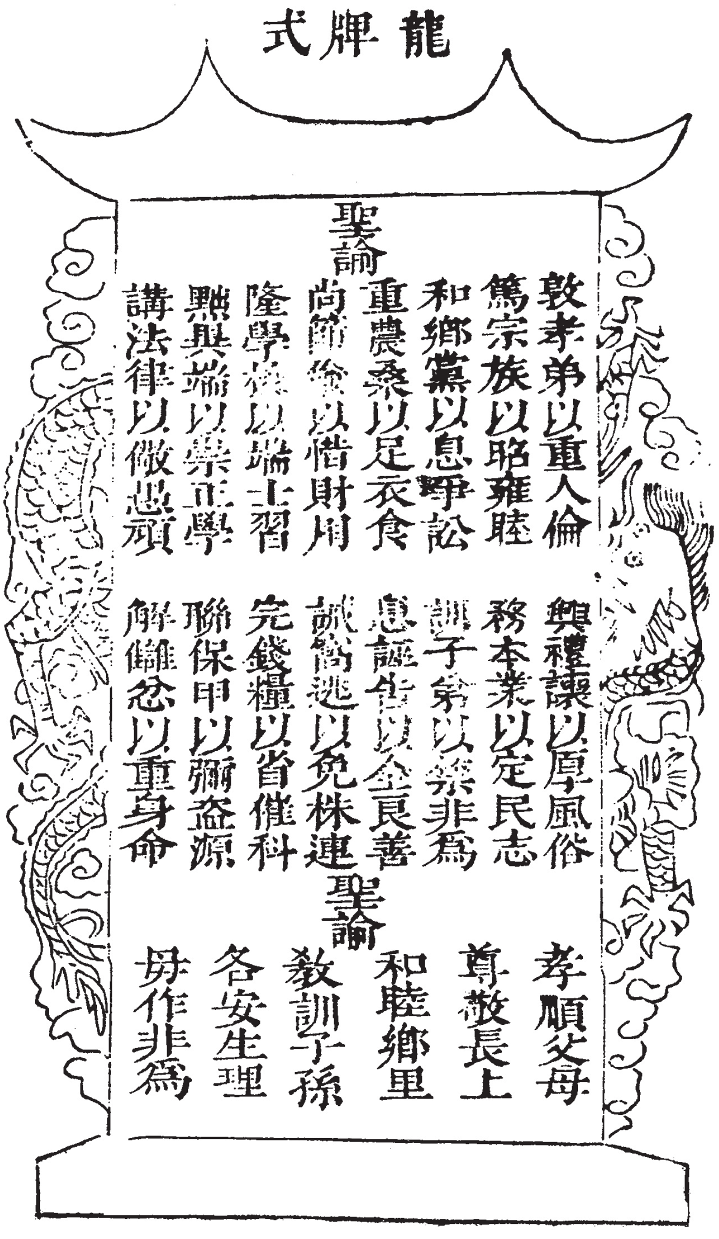
[19] 清・魏象樞，《寒松堂全集》（收入《故宮珍本叢刊》第588冊，海口：海南出版社，2000，據清康熙四十七年[1708]魏氏刻本影印），卷六，〈寄懷同年翟象陸方伯〉，頁6a-b。詩中「圉師箴」條下有作者自注之語：「唐許圉師為刺史時，每賜屬吏清白箴，令自悔。」本事見宋・歐陽修、宋祁，《新唐書》（北京：中華書局，1975），卷九〇，〈列傳第一五〉，頁3772。

[20]「圉師箴」的典故，詳見歐陽修、宋祁，《新唐書》卷九〇，〈許紹列傳〉，頁 3771。

兵，直到許三禮於康熙年間出任杭州府海寧縣知縣時，才得以「出告紳士以及通國之嚮上者刻以行約」。彼時康熙〈聖諭十六條〉早已頒布，[21] 許三禮到任後，便收到浙江巡撫陳秉直 (1625-1700) 所著的《上諭合律註解》一書（按：陳秉直擔任浙江巡撫是康熙十三至十八年）。許三禮於是將陳秉直與魏象樞兩人的著作合為《上諭合律鄉約全書》一書，初刊於康熙十八年。在他頒行於海寧縣的鄉約規條中，許三禮試圖將康熙〈聖諭十六條〉與順治〈聖諭六言〉加以綰合。從其所設計講約用的「龍牌」型制，將康熙〈聖諭十六條〉書於上端，順治〈聖諭六言〉置於下方（見圖一），反映出他嘗試綰合順、康兩朝勸民聖諭的用心。由此亦可見：當康熙九年頒布〈聖諭十六條〉之後，並未立即完全取代順治聖諭六條，成為鄉約宣講的主要內容，至少在許三禮擔任海寧縣知縣的期間，他仍然同時參照兩者以為地方宣講之用。

綜上所論，魏象樞的《六諭集解》一書並無法反映順治年間鄉約宣講的實情。該書雖曾在許三禮的推廣之下，短暫施行於浙江海寧一地，然彼時康熙業已公布聖諭十六條，且行將取代順治時期的〈聖諭六言〉。陳秉直在康熙十八年呈進《上諭合律註解》，基本上便是希望透過朝廷將宣講〈聖諭十六條〉，作為地方鄉約宣講的主要內容。當許三禮將陳秉直《上諭合律註解》與魏象樞《六諭集解》合刊時，已是以康熙〈聖諭十六條〉為主、順治〈聖諭六言〉為輔的設計。許三禮在《上諭合律鄉約全書》一書中的設計與安排，正好保留了當時從順治〈聖諭六言〉轉接到康熙〈聖諭十六條〉的過渡歷程。

[21] 按：《清史稿》對許三禮之仕宦生涯有所誤記：「順治十八年進士，授浙江海寧知縣」、「康熙八年行取，授福建道御史」。見趙爾巽等，《清史稿》（北京：中華書局，1976-1977），卷二六六，頁 9949-9950。可能是採用錯誤的稿本所致，見〈葉方藹列傳・許三禮〉（清史館本），《大清國史人物列傳及史館檔傳包傳稿檔》（臺北：國立故宮博物院藏），編號 701007798。然若參校其他稿本，實則許三禮雖然在順治十八年 (1661) 登第，但他先是「需次於家」待命，後又因「丁父憂」，一直到康熙十二年才「服闋赴京謁選，得杭州之海寧」，於康熙二十年 (1681) 再改授於都察院任福建道御史，參見臺北故宮藏《大清國史人物列傳及史館檔傳包傳稿檔》：戴錫章輯，〈臣工列傳・許三禮〉，編號 701006023；〈嚴沆列傳・許三禮〉，編號 701006311；姚永樸輯，〈清史臣工傳・許三禮〉，編號 701006743。許三禮於康熙十二年至二十年擔任海寧知縣，亦可參照清・鄭澐修，邵晉涵纂，乾隆《杭州府志》（清乾隆四十九年[1784]續刊本，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏），卷六四，〈職官三〉，頁 22b。



圖一：《上諭合律鄉約全書》「龍牌式」

目前存世的另一順治〈聖諭六言〉的宣講教本，則是范鋐《六諭衍義》。[22] 該書雖未見在大清國境內刊刻流傳的相關記載，但在十八世紀卻對琉球與日本產生極大的影響。先是琉球國使臣程順則 (1663-1735) 於一七〇七年從福州將此書帶回琉球，後來日本享保六年 (1721) 薩摩藩藩主島津吉貴 (1675-1747) 將此書獻給江戶幕府的將軍德川吉宗 (1684-1751)，德川吉宗先是命令大儒荻生徂徠 (1666-1728) 加以訓讀，後來又令儒者室鳩巢（清直，1658-1734）以日語進行翻譯，惟將原引之大清律例與中國古代事蹟的部分予以刪略，完成《六諭衍義大意》一書 (1722)，該書不僅在京都、江戶與大阪等地刊刻，漸次普及全國，同時並作為私塾（寺子屋）的啟蒙教科書之用。以該書為母本的增刊或續作極夥，可說一直到明治維新之前，該書實為江戶時期民眾教化的基礎。[23]

中日學界目前對范鋐生平的掌握仍相當有限。范鋐先是在序文中自稱「蠡城范鋐」，在書末的跋文裡又題作「古會稽范鋐」，遂使研究者對兩地的對應關係斟酌再三，著名探賾善書流傳史的日本學者酒井忠夫 (1912-2010) 即研判蠡城是在河南省洛寧縣之西。[24] 恐怕正因推求過當而失其原本。其實蠡城應即浙江會稽

---

[22] 清・范鋐，《六諭衍義》（日本享保六年[1721]刊本，東京：国文学研究資料館藏）。

[23] 日本學界對該書的內容、傳播與影響的研究甚夥，可參見：東恩納寬惇，《庶民教科書としての六諭衍義》（原刊 1932 年）（那覇：沖縄郷土文化研究会，1965）；東恩納寬惇，《六諭衍義伝》（原刊 1943 年）（收入氏著，琉球新報社編，《東恩納寬惇全集・第八卷》，東京：第一書房，1980）；角田多加雄，〈六諭衍義大意前史——六諭衍義の成立と，その日本伝来について〉，《慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要》24 (1984)：87-92；角田多加雄，〈「六諭衍義大意」についての教育思想史的考察〉，《慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要》29 (1989)：121-128。關於日本汲取明清聖諭宣講之過程的通盤檢討，參見：阿部泰紀，〈日本における聖諭宣講の受容〉，《山口大学文学会志》65 (2015)：1-19。對荻生徂徠訓讀之《六諭衍義》與室鳩巢譯作之《六諭衍義大意》間的異同比較，參見：中村忠行，〈儒者の姿勢：「六諭衍義」をめぐる徂徠・鳩巣の対立〉，《天理大学学報》23.5 (1972)：219-251；神崎直美，〈「慶安御触書」と「六諭衍義大意」：近世後期領民支配の思想的施策として〉，《国学院雜誌》95.3 (1994)：46-56；許婷婷，〈徳川日本における「六諭」道徳言説の変容と展開：「六諭衍義」と「六諭衍義大意」の比較を中心に〉，《東京大学大学院教育学研究科紀要》47 (2008)：41-50。關於《六諭衍義大意》的版本與其增補續作之作，以及其對日本啟蒙教育的影響，可參見：杉下元明，〈「六諭衍義大意」の諸本〉，《汲古》（東京）55 (2009)：54-61；中村春作，〈近世東アジアの〈教諭〉思想と日本社会：「小学」本と「六諭衍義」の流通〉，《中国中世文学研究》63/64 (2014)：382-395。

[24] 酒井忠夫，《增補中国善書の研究》（東京：国書刊行会，1999-2000），下卷，第一章〈清朝民眾教化策——聖諭宣講について〉，頁 35。

（山陰），山陰大城相傳為春秋時范蠡 (536-448 BC) 所築治，故亦稱蠡城。[25] 范鋐自詡為蠡城之人，或以同姓的范蠡後人自居。就筆者所檢得的史料，目前現存唯一提及清初范鋐的事蹟，載於清初經學家毛奇齡 (1623-1713) 的《西河集》：毛奇齡曾在康熙十年 (1671) 於河南汝南府的府署內遇到一位「會稽范鋐」，當時范鋐已垂垂老矣。毛奇齡一開始對這位奔波他鄉以抄錄文書為業的老者，頗為好奇：「怪其老而遠游，且傭書也。」後來才得知：原來這位范鋐過去三十五年來，曾四度設法進入四川，一心冀望將其父親的靈柩運回家鄉，卻因明清之際的戰亂紛紜，行程一再受阻。[26] 毛奇齡這段記聞後亦收錄於乾隆年間的《紹興府志》〈人物志〉裡。[27] 然而不論是毛奇齡的記聞，或是方志裡的傳記，都未提及范鋐任何傳世的著作。

姑不論這位想方設法入川為父移靈的范鋐是否即為編著《六諭衍義》的作者，就《六諭衍義》本身的內容而論，若與翟鳳翥《鄉約鐸書》進行對照排比，兩者實有不少雷同之處。即以范鋐在《六諭衍義》書末的跋文與翟鳳翥《鄉約鐸書》前面的序文兩相仔細比對，范鋐可說是完全將翟鳳翥的論點襲據為己有（參見表一）。這位《六諭衍義》的「作者」，極可能是在其受雇為人「傭書」的過程中，高度參考了翟鳳翥的《鄉約鐸書》，甚至將翟鳳翥的序文，直接轉錄成自己的跋文。（參見附錄四：范鋐《六諭衍義》跋文與翟鳳翥《鄉約鐸書》序文）

---

[25] 明・胡宗憲修，薛應旂纂，嘉靖《浙江通志》（明嘉靖四十年[1561]刊本，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏），卷六一，〈都會志第十一〉，頁 2a。

[26] 清・毛奇齡，《西河集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第 1320-1321 冊），卷一一六，〈范鋐入川勒石記事宜入碑記內〉，頁 10a-12b。

[27] 清・李亨特修，平恕纂，乾隆《紹興府志》（清乾隆五十七年[1792]刊本，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏），卷五九，〈人物志・孝行下〉，頁 2a-3b。

表一：翟鳳翥《鄉約鐸書》序文與范鋐《六諭衍義》跋文比對

（按：**粗體加底線者**為相同者，灰底者表字詞稍有出入）

翟鳳翥《鄉約鐸書》序文	范鋐《六諭衍義》跋文
講鄉約即講學也。 講學何為乎？不過子與子言孝，臣與臣言忠，與兄弟言愛，與族黨言和，即物窮理，隨事盡道，致知力行，求不失其良心而已矣。鄉約六條，固訓俗俚言哉，而孝友睦婣任卹之道，三物六禮七教八政之法備之。	夫講鄉約者即講學也。 講學何為乎？不過子與子言孝，臣與臣言忠，與兄弟言愛，與宗族、鄉黨言和，隨事盡情，求不失其良心而已矣。講約六條，固人人習聞，而孝友婣睦任卹之道，三物六禮七教八政之法備之。
書曰：「歲孟春，遒人以木鐸徇於路，官師相規，工執藝事以諫，不恭有常刑。」禮曰：「養耆老以致孝；卹孤獨以逮不足；上賢以崇德，簡不肖以絀惡，不帥教者，左右郊遂移之，非即此制與。」語云：「王道不外六經。」直以為王道不外六言也。 鄉約為為政首端，勸善化惡，彌盜息訟，莫良於此；鄉約行而保甲之法即行乎其中，為民上者不可不急為脩舉也。方今聖人親政，首重是典，允禮部奏，勅六言卧碑等書。	書曰：歲孟春，遒人以木鐸徇於路，官師相規，工執藝事諫，不恭有常刑。禮曰：養耆老以致孝；卹孤獨以逮不足；上賢以崇德，簡不肖以絀惡，不帥教者，左右郊遂移之，非即此制與。 勸善化惡，彌盜息訟，莫良於此。
本府仰體德意，編刊鐸書，月朔會官屬紳士老幼人等，親臨宣講，總提出「良心」二字以括從來講學之旨；堯舜之道，孝弟；夫子之道，忠恕；學問之道，求其放心。不欺乎心，不違乎理，即是明新至善之道。亦何難知難能之與有？故是約也，以勸民學也；官府亦借以聞善救過，自勉所學也。愧才迂政拙，自守饒以來，罪過多端，無一善及民，未能躬行道化而徒為百姓之求，其誰與我。 然置此弗講，愈無以提醒其良心而商確。夫事理寘行罔覺，自是遂非，將不知其所至矣。此約一舉，紳士耆碩、庶寮百姓俱集焉。	余今特刻是編，總提出「良心」二字以括從來講學之旨；堯舜之道，孝弟；夫子之道，忠恕；學問之道，求其放心。不欺乎心，不違乎理，即是明新止善。亦何難知難能之有？故是學也，以勸民學也。 然置此勿講，愈無以提醒其良心而商確。夫事理寘行罔覺，自是遂非，將不知其所至矣。

翟鳳翥《鄉約鐸書》序文	范鋐《六諭衍義》跋文
凡地方利害，民生休戚，**政事得失，鄉黨善惡，是者公是、非者公非，此正天理良心之大可見者也**，其所裨益豈小補哉。	凡政事得失，鄉黨善惡，是者公是、非者公非，此正天理良心之大可見者也。
故孔子曰：**觀於鄉而知王道之易易也**。於六條引繹經典，即命諸生間講書義數章，亦曰聖人之學即眾人之學。末則斷以大清律，**倣古月吉讀法，有不率教者，邦有常刑云**。至**於實實遵行**，責在官師約長，而共相勸化，尤**厚望於**士民百姓也，是為序。	故孔子曰：觀於鄉而知王道之易易也，併附律例，倣古月吉讀法，有不率教者，邦有常刑云。 至於實實遵行，全在共相勸化，猶厚望於維持世道之君子也，是為跋。

兩相比對之下，范鋐的跋文（表中畫底線者），可說幾乎全部取材自翟鳳翥的序文。其中翟鳳翥因是站在官府的身分立論，故對轄下的官師約長與士民百姓採取期許寄望的口吻。而並無官職的范鋐，則將這些部分予以刪略，或是調整字句，例如翟鳳翥表示「鄉約六條，固訓俗俚言」，范鋐則改作「講約六條，固人人習聞」，基本上改變為個人撰述的立場，與讀者共相勸化。假若毛奇齡在汝南府署裡所見那位以「傭書」為業的范鋐，真是《六諭衍義》的編者，則這位范鋐很可能在受雇抄書的過程中，接觸過翟鳳翥的《鄉約鐸書》，只不過在編刻時並未揭露其傳鈔的根據。由於歷史的因緣際會，范鋐之名竟因《六諭衍義》闡揚於海外扶桑之國而傳世；翟鳳翥與其《鄉約鐸書》反而隨著大清國教化政策的更張而乏人問津，沈埋於故紙舊檔之中，迄今才得揭露。

翟鳳翥《鄉約鐸書》的序文，寫於順治頒布〈聖諭六言〉的同年三月，並於順治十二年 (1655) 以奏本形式呈進朝廷。在時序上遠比范鋐的《六諭衍義》或魏象樞的《六諭集解》更早，無疑更有資格作為探討清初民眾教化的關鍵史料。後兩部不僅後出，而且在內容與形式上有相當大的程度是承襲這部《鄉約鐸書》。而更重要的是：這部呈進本的《鄉約鐸書》不只是翟鳳翥規劃鄉約的理想藍圖，更是他在實踐的過程中凝練的結晶，並已在其轄區中刊刻流布，付諸於實踐。他呈進朝廷的主要目的，一方面固然有意展現其任職饒州知府的教化成果，一方面也期望透過朝廷政令將其鄉約的構想推廣於天下。如今這部《鄉約鐸書》重新從故紙舊檔中考掘面世，過去學者如酒井忠夫以范鋐《六諭衍義》或魏象樞《六諭集解》作為探討清初教化推行的首要依據，恐怕需要重新評估與定位。翟

鳳翥的《鄉約鐸書》將不止彌補了我們對瞭解順治時期推動鄉約與宣講的關鍵空白，更無疑對明清之際地方教化的發展與轉折，提供可以覆案的歷史線索。

二、「《鐸書》一卷銷戎馬」：清初秩序重建與地方教化

清代定鼎中原後，隨即面臨的棘手問題，就是如何整治滿目瘡痍的殘破江山。歷經長時間與大規模的戰亂，各地人口嚴重流失，田土大片荒蕪，幾是百廢待舉。早在順治元年，即有地方大員上疏痛陳：「巡行各處，極目荒涼。舊額錢糧，尚難敷數。况地畝荒蕪、百姓流亡，十居六七。」[28] 順治朝實錄中關於如何招撫流民、復墾荒地的奏疏層出疊見，可見朝廷對此一迫切課題的高度關注。

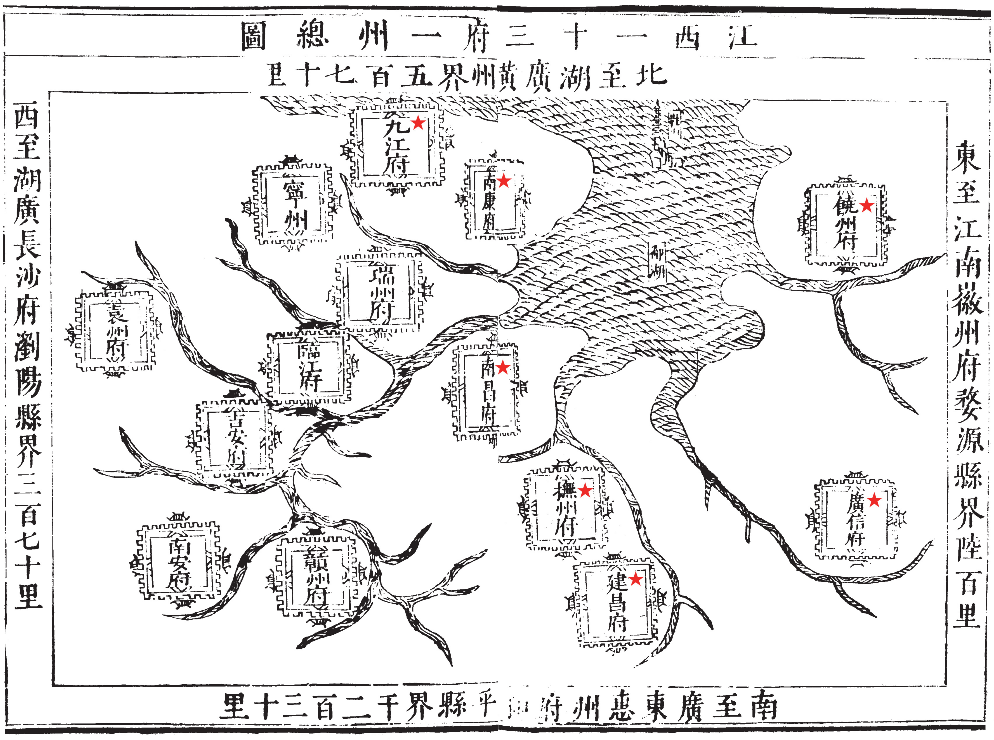
根據江西巡撫蔡士英於順治十年二月十二日的奏疏，各直省錢糧因地土荒蕪，每年缺額高達肆百餘萬。是時地方大員多建議朝廷採取「興屯」的政策以為紓困之法：「民賦虧，則兵餉必詘，國家大害在此；然民地荒，則官屯可興，國家大利亦在此。」[29] 最後朝廷議定於湖廣、江西、河南、山東、陝西等五個「寇亂日久，人戶稀少，窮民無力」的省分，積極推展興屯的政策。其中江西是在順治十年三月設置興屯道二處，人選由巡撫蔡士英向朝廷保舉，翟鳳翥即以「老練長才，堪任繁劇」，特別從原任饒州府知府擢陞，負責督理南昌、撫州、建昌、廣信、饒州、南康、九江等七府的興屯大業。[30]（參見圖二：清初江西府州轄區）。[31]

[28]《世祖章皇帝實錄》卷一二，順治元年十二月庚申 (6) 日，頁 3b。

[29] 中央研究院歷史語言研究所藏明清史料，登錄號 089298，〈江西巡撫蔡士英為恭陳及時興屯事宜仰請聖裁事〉，順治十年二月十二日。

[30] 中央研究院歷史語言研究所藏明清史料，登錄號 089298，〈江西巡撫蔡士英為恭陳及時興屯事宜仰請聖裁事〉，順治十年二月十二日。

[31] 清・于成龍等修，杜果等纂，康熙《江西通志》（收入《中國方志叢書・華中地方・江西省》第 781 號，臺北：成文出版社，1989，據日本國會圖書館藏清康熙二十二年[1683]刊本影印），卷一，〈圖〉，頁 2b-3a。



圖二：清初江西府州轄區

（翟鳳翥擔任興屯道所轄之七府標以星號★）

江西向為人文薈萃之地，有明一代從科舉體制出身的進士與狀元總數，皆冠甲全國。但在明清鼎革之際，卻深受烽火蔓延的蹂躪。清初定鼎之後，根據江西巡撫蔡士英的實地勘查：「大者破城殘邑，小者焚鄉刼村。合江省十三府，無一塊乾净之土；合江省四、五年，無一日安寧之樂。」[32] 可說是滿目瘡痍。當翟鳳翥於順治六年 (1649) 由刑部主事遷任饒州知府，[33] 也目睹了「鼎革之交動烽煙」的殘破景象，他曾賦詩感慨昔日江右的繁光榮景，於今已成過眼雲煙：

[32] 清・蔡士英，《撫江集》（收入《四庫未收書輯刊》第 7 輯第 21 冊，北京：北京出版社，1997，據清順治刻本影印），卷五，頁 7a。

[33] 清・黃家遴、佟准年等纂修，康熙《饒州府志》（收入《中國方志叢書・華中地方・江西省》第 959 號，臺北：成文出版社，1989，據日本國會圖書館藏清康熙二十二年[1683]刊本影印），卷二一，〈人物志・名宦〉，頁 25a-26a。

不見銅駝與禾黍，幾番滄海變桑田；不見孔廟亦丘墟，倉皇誰復理芸編。[34]

首句運用《晉書・索靖傳》裡「銅駝荊棘」的故事：索靖 (239-303) 知天下將亂，曾指著洛陽宮門的銅駝，感嘆說將預見它會淪落在滿布荊棘之中；以及《詩經・王風・黍離》「過宗廟宮室，盡為禾黍」的典故，描寫其所見戰亂之後的景象：宮室埋沒於荊棘，而田園荒蕪成廢地。象徵文教中心的孔廟，更經干戈的蹂躪頹為廢墟。學子早已四散，遑論還有閒情雅致來校覽經籍。翟鳳翥當然熟知「理學、文章、節義、事功，古推江右」，但曾幾何時，展現在他眼前的江右卻是「兵革之餘，學宮茂草，士氣摧殘，幾與田之荒蕪等」。[35]

重建戰亂之後的地方秩序涉及人民的復員與耕地的復原。為了積極開發無主荒地，翟鳳翥在擔任江西興屯道期間，曾建議朝廷將徒犯發遣屯田，「酌其年分，開墾荒田多寡。事完釋放。若有願續留，即永為己業」。並經刑部議覆施行。[36] 然而不論是發遣徒犯屯田，或是招撫四方流移之民拓墾，都需要配套的管理機制，讓一度淪為盜匪流寇的亡命之徒「改革前非，各遂生理」，方能確保社會秩序的長治久安。對翟鳳翥而言，以興屯來規復民生經濟的同時，必須「嚴之以保甲、諭之以鄉約」。[37] 亦即透過戶籍的管理與教化的宣導，以「管」、「教」並轡齊行，才能為社會秩序的穩固打下基礎。在呈進本的《鄉約鐸書》裡並附有〈勸農說〉一文，正是在他招撫殘黎、規復鄉井的過程中，四處勸諭離散百姓歸耕鄉土的說帖。在〈勸農說〉裡他先是向地方百姓（其中當然包括一度為盜匪的良民）溫情喊話，以他在饒州府時「編衍刊行江省」的《鄉約鐸書》為例，父老子弟對其治事用心早已「共聞共知」。他特別澄清興屯的目的，乃是古代「田畯勸農」之意，而非「衛所軍屯」。而今盜匪俱已蕩平，本應休養生息，朝廷也將一概荒糧盡數蠲免，同時又發放屯本數萬兩，以供窮民農田買牛買種之用。他苦口婆心地宣導：

---

[34] 翟鳳翥，《涑水編》，〈芝學和吳繁祉守憲饒屯春書石〉，卷五，頁 12a。按：「禾黍」一詞，常用於感懷故國破敗或勝地頹圮，典出《詩・王風・黍離序》。如蘇轍〈和子瞻鳳翔八觀八首〉「鼎鍾無在鑄戈戟，宮殿已倒生禾黍」，見宋・蘇轍，《欒城集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第 1112 冊），卷二，頁 4b-6a。此處翟鳳翥借指農作不興。

[35] 翟鳳翥，《涑水編》，〈豫章大課序〉，頁 29b。

[36]《世祖章皇帝實錄》卷九六，順治十二年十二月癸丑 (3) 日，頁 3b。

[37] 翟鳳翥，《涑水編》，〈重建安仁縣學序〉，頁 20b。

> 爾等皆是良民赤子，乘此機會，正宜早早歸農。少牛種者，給爾牛種；少口食者，給爾口食；總以先儘土民為主。凡遠招屯民，或流來窮民，荒多處所，另行安插，仍編成保甲，清查來歷不明之人。爾等各宜相愛相敬，三年之後，入籍行差，即爾等之親戚隣佑也，鄉里和睦，正在於此。再不可為非作亂，自失生機。

他在鄉約宣講的過程中，便看到群眾中「有解顏者、有泣下者、有嘆息不已者」。他特別對聽眾解說，這就是「良心」的展現：「且看今日在坐，勿論上下老幼，濟濟熙熙，如家人父子，便是太平氣象。」而他正是透過《鄉約鐸書》的宣講，讓原本「江霧山寇數千里」的流民終能願意「聞風就屯」。對他而言，鄉約宣講是編氓復耕的關鍵配套措施，如此才能開荒成田、化寇為良。

不可諱言，站在清廷的角度，順治十一年推行的興屯政策，不到三年即面臨改弦更張的命運，顯然遭遇種種推行上的挫折。[38] 興屯政策之所以夭折，就行政體系而論，確有疊床架屋之虞，使得職權交界不明的官員難以和衷共濟。而興屯道的裁廢，主要是將招撫流民、開墾荒地之權責，回歸到原本地方官全權統籌。翟鳳翥也因此在順治十五年 (1658) 調任陝西按察使。[39] 儘管朝廷的撫揖政策有所調整，翟的任職亦隨之異動，但他藉由《鄉約鐸書》重建地方秩序的理念卻未稍歇，仍隨著他的宦跡而持續推展。

值得注意的是，《鄉約鐸書》並非清廷於順治九年頒布聖諭六言之後，才著手編纂而成。現存《涑水編》中曾收錄一篇〈鄉約跋言〉，該文未見呈進本的《鄉約鐸書》，應為後來所增附。根據該跋文，早在崇禎十年 (1637)，翟鳳翥從北京國子監返鄉時，便取「先代諸公六條訓解，編纂成篇」，命名為《鐸書》。[40] 可見當時所編成的這部《鐸書》，原本是以明代先賢各家的訓解為基礎，應是後來順治年間呈進《鄉約鐸書》的雛形。並且早在崇禎十二年 (1639) 至十五年 (1642) 之間，他便以此《鐸書》為藍本，在家鄉的大覺寺內對「士友父老」進行

[38] 關於清初屯田失敗的原因，可參見郭松義，〈清初封建國家墾荒政策分析〉，中國社會科學院歷史研究所清史研究室編，《清史論叢》第 2 輯（北京：中華書局，1980），頁 111-138；彭雨新，〈清順治年間湖廣等省興屯始末〉，《中國社會經濟史研究》1987.1：61-68。

[39] 見清．劉於義等修，沈青崖編纂，雍正《陝西通志》（收入《文津閣四庫全書》第 185-186 冊，北京：商務印書館，2005），卷二三，〈職官四〉，頁 18b。

[40] 翟鳳翥，《涑水編》卷一，〈鄉約跋言〉，頁 79a。

宣講。朝更代迭之後，順治六言臥碑的頒布，意味著新政權對明代中葉以宣講六諭為藍本的鄉約教化，重新認證背書，其持續運作與運用的合法性獲得保障。翟鳳翥的《鄉約鐸書》正是在這樣的背景之下重新修訂面世，不僅施行於饒州一府，更獲得巡撫與按察使的支持，將《鄉約鐸書》頒行江西各府。最後更奏呈朝廷。根據翟鳳翥在該跋語的描述，《鄉約鐸書》呈進御覽之後，確曾獲得朝廷正面的回應，並將之作為推廣的典範「下部飭行」。[41]

在呈進本的《鄉約鐸書》裡，翟鳳翥並未揭露該書原初纂於前明，鼎革之後又重新修訂的背景，而完全是為回應當今聖上親政後的教化政策：

> 方今聖人親政，首重是典，允禮部奏，勅六言卧碑等書。本府仰體德意，編刊《鐸書》，月朔會官屬紳士老幼人等，親臨宣講。

言下之意，翟鳳翥《鄉約鐸書》的刊刻與推行，不過是仰承皇帝德意，藉由編刊教本並於月朔進行宣講，實踐天子化民成俗的期許。

當他出守江西饒州府，發現「民殘、學蕪，盜橫、兵驕」，即擬以其編纂於崇禎十年的舊本鐸書加以「增刪刊行」，一方面呼應順治九年對〈聖諭六言〉的重新認證，一方面也必須因應順治三年新頒大清律例進行調整。配合新版的《鄉約鐸書》，他不僅在府城內的永福寺設置約所，同時在四關分別利用忠靖廟、晏公廟與妙果寺等處舉行講約活動。每月月初「大集僚、屬、紳、士、人等」進行會講，並不時針對當地所盛行「健訟」與「溺女」的兩項陋俗痛加針砭。翟鳳翥曾在鄉約公所親題楹聯。一聯作：

> 莫非為、莫告狀，改過即是好人。勸士農工商，各安本業；
> 耕爾地、漁爾河，完糧便無餘事。與父母妻子，共享太平。

另一聯則題為：

> 鄉約六條，實實遵行，猶是古風可作；
> 朝廷三尺，兢兢恪守，須知王法無私。[42]

凡是地方遇有爭訟情形，即於鄉約所裡透過公議處理，用以寢息囂訟之風。翟鳳翥後來曾欣慰地提及：有人因聽其勸誡「溺女」的宣講，特地請其為女兒命名。[43]

---

[41] 翟鳳翥，《涑水編》卷一，〈鄉約跋言〉，頁 80a。按：翟鳳翥在跋言中指出是於「甲午」年（順治十一年，1654）呈進御覽，然若揆諸現存檔案原件所載，應是順治十二年（乙未）七月初二日。

[42] 翟鳳翥，《涑水編》卷五，〈鄉約公所〉，頁 67b。

[43] 翟鳳翥，《涑水編》卷一，〈鄉約跋言〉，頁 79b-80a。

不可諱言，翟鳳翥試圖以《鄉約鐸書》推行於清初戰後亟待復原的江西七府地區，其具體成效如何，殆難一概而論。不過，中國基層社會裡宗族的組織建置，在明代中後期有長足的發展，其中江西地區宗族的家訓族規亦有鄉約化的趨勢。[44]翟鳳翥對其在江西推行群眾教化的成果相當樂觀，或許正因為《鄉約鐸書》的推展，適時與原已在當地生根滋長的家訓族規重新導引聯繫，讓原本在基層社會扮演重要凝聚力量的宗族，在清初兵燹動亂中發揮一定的穩定作用。

翟鳳翥在〈鄉約跋言〉中，曾不憚其煩地歷數其仕途上一路推動《鄉約鐸書》的事蹟成效。其中包括他後來於順治十五年調任陝西按察使時，觀察到「秦風嚚悍，視江右為甚」，因此會詳陝西撫臺「修舉鄉約」的成果。部分案例在他撰寫相關人事的傳記或序文中也都曾重複提及，詳略互見。試扼要條列其所舉例證如下：

例證一：鄱陽石門王姓兄弟殺人拒捕，翟鳳翥差遣一位老成皂隸，將一紙硃票與一本《鄉約鐸書》，持交該圖的約長前往宣諭，終感化王氏兄弟並「自縛服法」。

例證二：萬年縣的山鄉原本積欠賦稅高達一千六百餘石，上任不久的縣令趙㞯「以一騎一役」，手持《鄉約鐸書》前往宣諭，十日之內將過半的積賦回收。[45]

例證三：鄱陽縣山鄉的農民江德周以孝行聞於鄉里，翟鳳翥特別訪查，並延請其於月朔講約時，列坐於諸生之間。有一回在鄉約中有一父親訟告其子，其子跪聽訓諭後「感泣為孝」。[46]

例證四：咸寧縣的生員和藍田鄉民以小事角訟，翟鳳翥發給每人一本《鄉約鐸書》，次日兩人「感悔靡爭」，隨即焚香息訟。

---

[44] 常建華在其對明代宗族組織發展的系列研究中，特別關注到鄉約的推行對基層社會的影響，並探討江南地區族規家訓的鄉約化有全面展開的趨勢，參見常建華，《明代宗族組織化研究》（北京：故宮出版社，2012），第六、七章，頁 207-363。

[45] 翟鳳翥曾多處提及此例，包括〈鄉約跋言〉與〈萬年縣學記〉，但皆稱以「趙令」。檢覈《萬年縣志》，確有其人，名為趙㞯，原籍山東萊陽，於順治十年以進士赴任。見清・項珂、劉馥桂等修，同治《萬年縣志》（收入《中國方志叢書・華中地方・江西省》第 258 號，臺北：成文出版社，1975，據清同治十年[1871]刊本影印），卷四，〈職官志・名宦〉，頁 6a。

[46] 別見翟鳳翥，《涑水編》卷三，〈江孝子小傳〉，頁 59a-60a。

例證五：臨潼縣有民人余印，因遭茶商誣陷，發監長安縣。長安縣縣隸武騰蛟與在縣衙前賣膏藥的何海等人因聞上司「舉鄉約、宣六諭」的感召，不僅為余印湊集香資七十餘金代完官銀，還幫他贖回妻子。翟鳳翥得悉之後，不僅向上呈報之外，頒給紅賞，並立匾書善舉姓名於城隍廟，「以示風勸」。[47]

有人或許質疑：翟鳳翥所羅列這些立竿見影的例證，即使真有其事，也僅是一時一地的個案，甚或受制於地方官（如翟氏本人）居間調解處置時的官威與壓力，恐怕無法作為該鄉約普遍教化功能的具體見證。而翟鳳翥本人確曾留意到負面的風評：「雖有譏其迂濶好名者，予不卹也，勉強力行。」顯然他有所執著，不因旁人的譏諷而動搖。無論如何，這些案例無疑鼓舞了他無處不時推廣《鄉約鐸書》的信念。當然，在他肯定「約法固隨行而隨效」的功能之餘，翟鳳翥也深知鄉約推動的成功與否，有賴於居上位者「以身先之，以誠動之」。[48] 地方父母官必須以身作則，是鄉約教化得以風行草偃的關鍵。

同樣是經歷戰亂後，面對社會秩序的重整，翟鳳翥在江西等地所提倡的鄉約，與一百三十多年前王守仁（陽明，1472-1528）平定江西之後，於正德十三年 (1518) 所開始推動的「南贛鄉約」，用心立意頗有相通之處。只不過，陽明當時尚未將洪武的〈聖諭六言〉，明確納入鄉約教化的內容裡；反觀翟鳳翥的《鄉約鐸書》，雖以順治聖諭與大清律例為名，實則承續明代後期的鄉約規範與形式，宣講經由皇權欽定的〈聖諭六言〉，儼然成為其鄉約教化的核心。這部《鄉約鐸書》既是具體而微展示翟鳳翥一生宦績的「政譜」，無疑也是他戮力推廣於平定天下之「治譜」。[49]

三·王道不外六言：《鄉約鐸書》的組織規範與聖諭演繹

翟鳳翥所編纂的《鄉約鐸書》，主要規劃為兩個部分：一是鄉約組織的規範；二是宣講聖諭的內容。

鄉約推行於地方，必定牽涉到人、時、事、地的安排與組織。翟鳳翥列出四

[47] 另見翟鳳翥，《涑水編》卷三，〈義善小傳〉，頁 61a-62b。

[48] 翟鳳翥，《涑水編》卷一，〈鄉約跋言〉，頁 80b。

[49] 此藉〈鄉約跋言〉所附徐仲光之贊語：「此先生政譜也，即天下治譜」，見翟鳳翥，《涑水編》卷一，頁 80b。

大要點，分別是場域的選定（「立約所」）、固定時間的安排（「定約期」）、選舉承辦人員（「舉約長」）與推行辦法的擬定（「嚴約法」）。

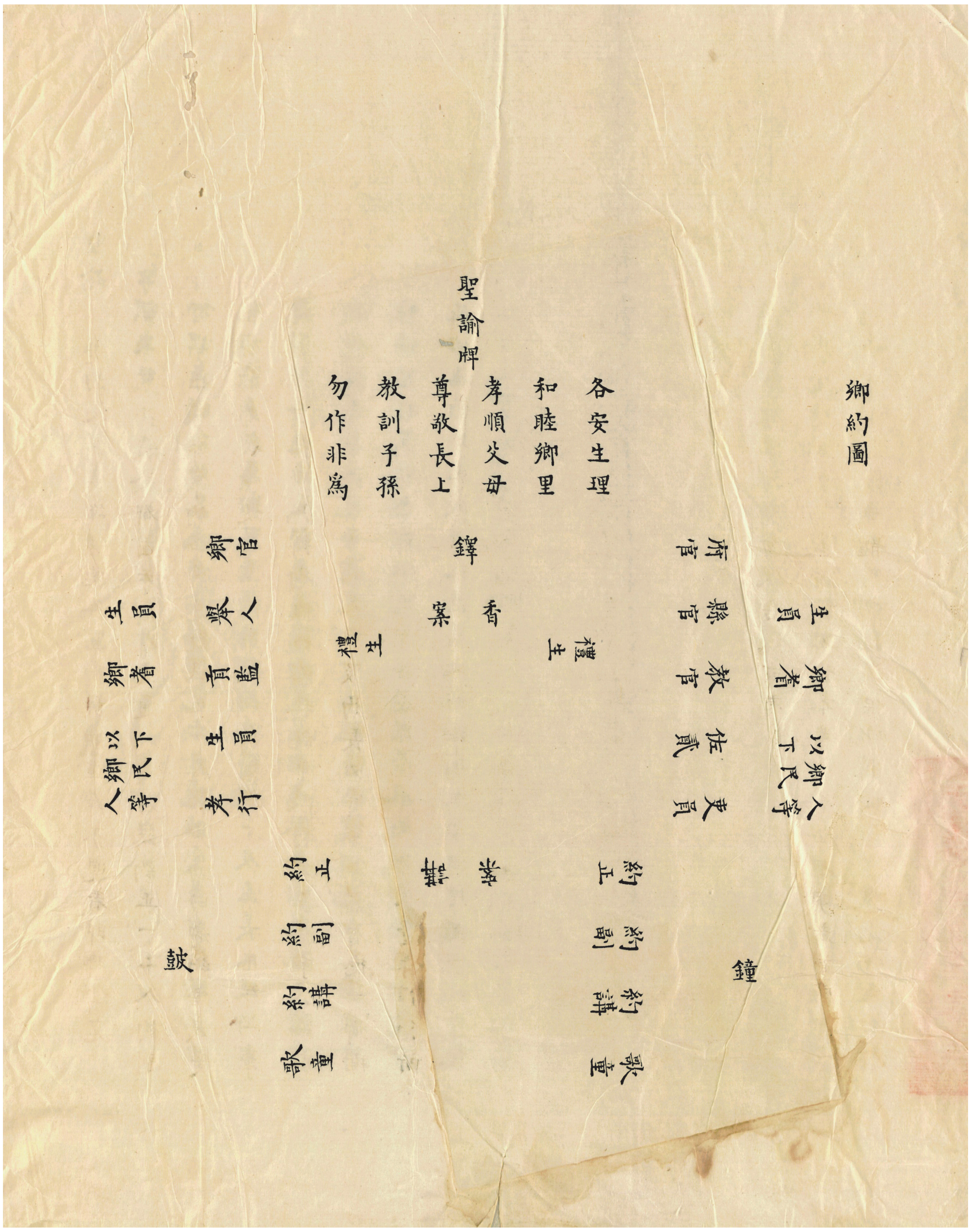
一、「立約所」。雖名為「鄉約」，但在翟鳳翥的構想中，其實各個地方行政層級，都應該設立約所，《鄉約鐸書》裡他舉其饒州府為例：本府設置約所於永福寺，四關則分別於忠靖廟、晏公廟與妙果寺等處舉行。至於各縣、鄉、都，則相市鎮適中之地，各立約所。在舉行之日設聖諭牌香案，自印官、學官、寮屬列左，自鄉宦、舉貢、生員、耆民列右，行三跪九叩禮。禮畢，以次列坐。（參見圖三之一）

二、「定約期」。翟鳳翥認為鄉約之法，如對朝廷有司，官必躬必親，不可慢事爽期。翟鳳翥在饒州府推行時，是以每月朔日辰巳為期，亦即在每月初一的上午進行。在府署附近的約所，知府親臨督導，外縣各鄉則責在印官、約長。不論軍、民、老、幼人等，俱許環聽。在宣講過程中，必須保持肅靜，在場若有人干擾喧譁，立即捉拿究辦。

三、「舉約長」。於都啚年高有德，通文義者，舉約正一、二人，約副一、二人，專掌鄉約事宜。翟鳳翥注意到饒州府一地，只要是一應雜差，動曰「鄉約賠錢受氣」，不啻奴隸使之，無怪乎人視鄉約為苦役，不肯應差。又有一種亡賴奸猾之徒，喜歡冒充鄉約，假公濟私，就中取利。結果造成「公論不服，有德者恥而不為」。因此他規定約長的選擇，必實實年高有德，由一鄉推重者公舉之，不僅免其雜差，官府更以禮相待，朔望公堂作揖，約所以次列坐，非犯大法不許輕加刑杖行之。對三年無過犯的約長，予以申詳旌獎。

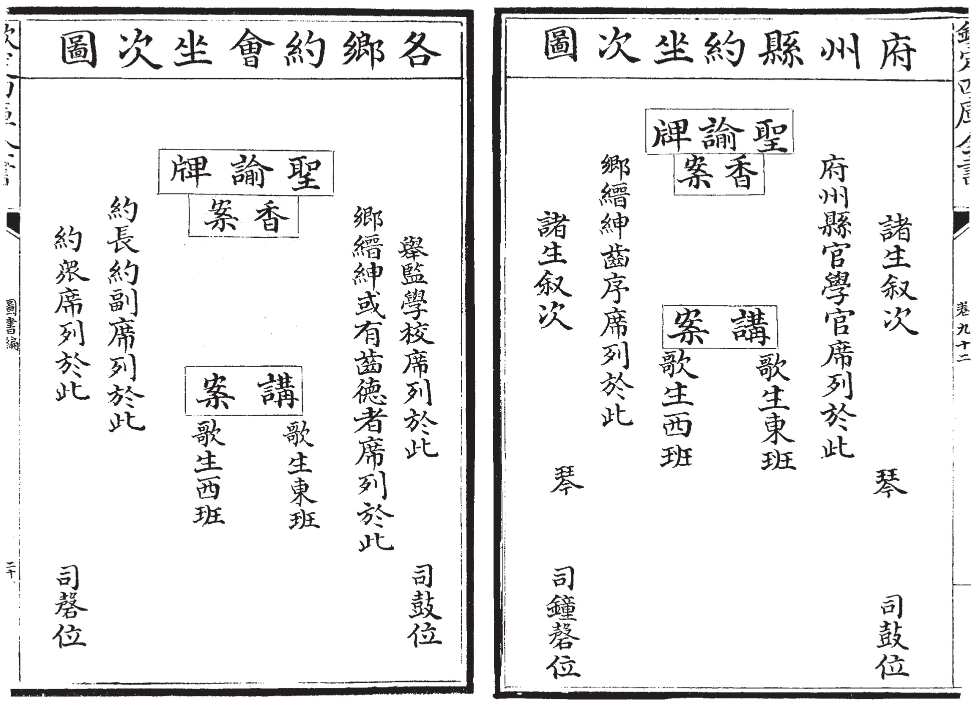
四、「嚴約法」：鄉約的目的本在約束一鄉。因此約所安置善、惡二簿，分別記錄一鄉之人的善行惡事，並透過「月一報縣，季一報府，府為轉報」的方式賞善罰惡。如遇鄉黨間小事爭訟，即透過鄉約為之調停，「勿使告狀」，若出現賊盜，即聯合鄉勇加以緝拿。鄉約並應時時挨查，是否有酗飲賭博、不作本業，以及來歷不明之人，將之首官究治。如有循私容隱，則鄉約一體坐罪。在翟鳳翥的規劃裡，「鄉約」之中即寓「保甲」之法。

上述四點鄉約組織的安排，不必然是翟鳳翥的匠心獨創。不過，在承襲前朝既有的運作經驗之餘，自然也必須因應當朝的政令規範進行調整。例如《鄉約鐸書》在約文中明訂臣民要向象徵皇權的聖諭牌行「三跪九叩」之禮，而跪叩禮，其實是清代獨特的禮節，從「一跪一叩」、「一跪三叩」、「二跪六叩」到「三跪九叩」，因應對象與場合而有所不同，可見此時清代國家的禮儀規範，正從各種管道吸納進民間教化的日常生活之中。



圖三之一：《鄉約鐸書》「鄉約坐次圖」

對比過去明代的鄉約組織，翟鳳翥《鄉約鐸書》規劃的鄉約組織與運作形式，基本上出入不大。若將其所附的鄉約圖與明代江右王門的領袖人物章潢(1527-1608)《圖書編》所繪製的「府州縣約坐次圖」相較（參見圖三之二）[50]：除了鐘鼓位置互異之外，翟鳳翥顯然更重視鄉民的參與，同時他也特別安排如「孝行」的楷模，與諸生並坐。上節中提及鄱陽縣山鄉的農民江德周（例證三），便應是安排坐在這個席位上。

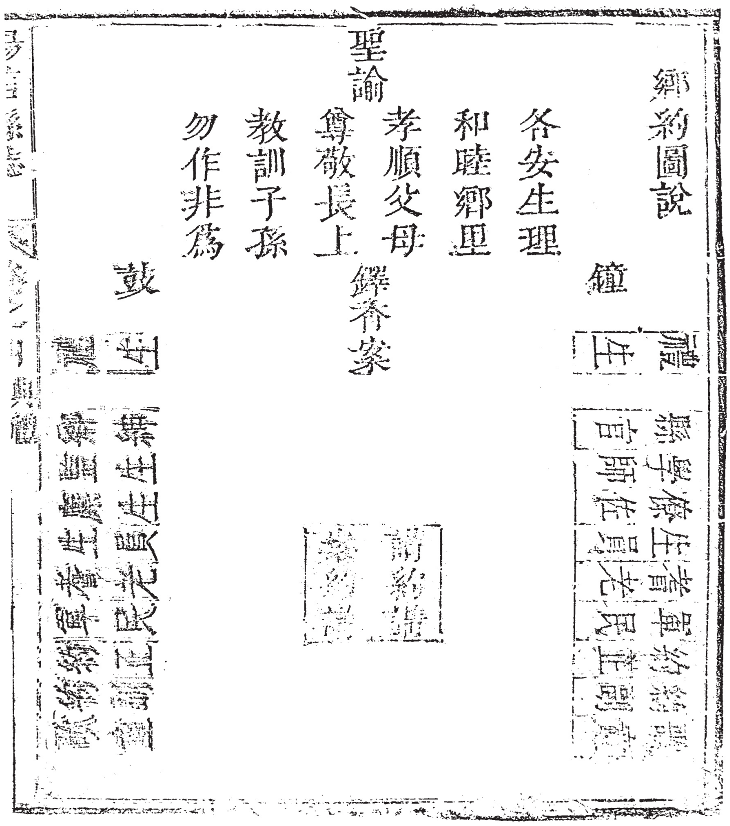


圖三之二：章潢《圖書編》中的「府州縣約坐次圖」與「各鄉約會坐次圖」

兩圖間另有一項重要的區別：在章潢的規劃裡，《圖書編》中「鄉約」與「府州縣約」的界線分明；而翟鳳翥所擘畫的「鄉約圖」，儘管就其預設的行政區域而論，其實是「府州縣約」，但他仍以「鄉約」概稱。可見「鄉約」意涵的擴大，已不再局限於基層鄉里的會約活動。類似的位次安排也可從現存康熙年間

[50] 明・章潢，《圖書編》（收入《景印文淵閣四庫全書》第 971 冊），卷九二，頁 19b-20a。

的地方鄉約圖中得到印證。例如康熙年間的山東陽信縣，即有「講讀聖諭」的活動，並強調「鄉約之設，所以誘民於善者，豈不循循而化哉！」該縣志並附有鄉約之圖（參見圖三之三），[51] 該圖東鐘西鼓的方位、香案、講案的位置，以及參與人員的安排，與《鄉約鐸書》的設計大體相協一致。至於「鄉約」一詞此時已成套語，是以雖行之於縣，亦以鄉約相稱。而「講」已成「約」的主要活動內容。



圖三之三：康熙《陽信縣志》「鄉約圖說」

[51] 清‧周虔森修，張璥纂，康熙《陽信縣志》（收入《清代孤本方志選‧第二輯‧山東》第3冊，北京：線裝書局，2001，據清康熙二十一年[1682]刻本影印），卷四，〈禮儀志〉，頁10a。

《鄉約鐸書》對〈聖諭六言〉進行逐條的演繹與解說，每個段落在解釋該條聖諭的意涵時，都有一定的解釋結構可循。翟鳳翥對每條聖諭的闡述模式，依序可分為三個階段：（一）首解諭意，（二）次引律例，（三）結詠歌曲。（參見附錄五：《鄉約鐸書》「孝順父母」、「尊敬長上」部分書影）翟鳳翥自己既已坦言其在崇禎年間已纂輯過鐸書初編，乃依據「先代諸公」的訓解。順治年間經過增刪而進呈朝廷的《鄉約鐸書》，其對每條聖諭的闡釋模式，包括援引故事、條列律例與吟詠詩歌，大體上都可追溯到嘉靖以後士大夫對洪武六諭進行詮解的發展軌跡。[52]

誠如翟鳳翥在序文指出，鄉約六條，本是「訓俗俚言」，但卻涵蓋了「孝、友、睦、婣、任、卹之道」。《鄉約鐸書》的對象既是芸芸眾生，在解說聖諭時，用語力求明白暢曉、平鋪直敘。在每一條的解說中，基本上都以「所謂」開場進行破題，闡述該條聖諭的道理，翟鳳翥不僅運用淺顯通俗的詞彙，以期發揮傳達與溝通的效果，更不時援引民間流傳的「俗語」，表示這是日常生活中經年積累的智慧結晶。例如「孝順父母」條中引用俗語「但看簷前水」，說明自己平時侍奉父母的態度，看在兒孫眼裡，將來必然依樣效法：「我如此孝順，我那兒孫也學我孝順；我不孝順，我那兒孫也不孝順我了」；又如在演繹「尊敬長上」一條時，翟鳳翥接連引用「打虎還得親兄弟」與「兒孫自有兒孫福」兩句俗諺，強調家人和睦相親的重要。（參見附錄六：《鄉約鐸書》引用俗語表）

---

[52] 陳時龍曾比較現存明中葉以降的各類鄉約文本，指出嘉靖年間朝廷開始諭令地方官推行鄉約、宣講六諭，於是各種詮釋的文本蔚然興起，包括綱目式、說理式與歌詩式，迨至晚明，又有以善惡報應與律例納入其講義之中。參見陳時龍，〈聖諭的演繹：明代士大夫對太祖六諭的詮釋〉，《安徽師範大學學報》43.5 (2015)：611-621。不過，該文有若干小疵尚待補正：如文中數次提及《聖訓演》作者唐錡，誤作「唐琦」，論及鍾化民「聖諭圖解」的碑刻時，可能僅根據沙畹撰文的時間來推斷，表示「1903 年尚存於西安碑林」（頁 619 註 1），其實該碑至今仍存於西安碑林，筆者曾於二〇一九年前往該處檢讀原碑。另在討論早期六諭演繹有「疏之為目」的發展，陳文援引徽州知府何東序於嘉靖四十五年 (1566) 推行「新安鄉約」中「各安生理」第六目的內容，但引文中有多處未加辨識或誤讀之字。筆者謹將所辨讀之內容以括號表示，以供參考：「□□□青果雞豕有數（應作：如果菜有限、雞豕有數），衣喪宮室有制；昔賈誼太息侈□□□（靡相兢）而上無（亡）制度，其繇於庶人不知禮義：徽土庶人其尤者，墻屋、器皿、衣服、墳塋□（皆）越制；伏覩高皇帝制禮坊欲，大哉皇猷；今舉《會典》志十（于）□□（郡乘）以□（捄）其侈云……」。見明・汪尚寧纂，嘉靖《徽州府志》（收入《中國方志叢書・華中地方・安徽省》第 718 號，臺北：成文出版社，1985，據明嘉靖四十五年[1566]刻本影印），卷二，〈風俗志〉，頁 44b-45a。此外，該文亦沿襲習見，將范鋐《六諭衍義》斷為明末之作。

翟鳳翥所援引的這些市井謠諺，常收錄於流通的善書如《增廣賢文》中，往往也運用在小說的對話與戲曲的唱詞裡，藉由這些聽眾耳熟能詳，甚至可以朗朗上口的俗語，更能彰顯〈聖諭六言〉處處在生活中有著落，以期達到就近取譬的勸化效果。除了援引俗語之外，《鄉約鐸書》更於每條解說中，穿插相應的故事傳說，以為例證。不過，在描述人物故事時，內容多點到為止，措辭上並不講究淺顯易懂，例如「孝順父母」條便一口氣列舉了四個故事：

> 大舜父頑、母嚚、弟傲，且克諧以孝；文王大孝，亦不外問安視膳；閔子騫單衣順母；江革行傭養親。大聖大賢總是這個道理。

翟鳳翥僅舉故事的綱目或題要，而未及一一細述故事的情節，很可能是作為提點讀者與講者之用，講者在宣講鄉約時可自由演繹鋪陳，或可因應聽眾，另外就地取材。若我們覆案翟鳳翥之前的相關記載，可知《鄉約鐸書》採擷的典故，幾乎多出自《日記故事》之類的善書中。（參見附錄七：《鄉約鐸書》引用人物故事表）翟鳳翥在「教訓子孫」一條中，便曾提醒約眾教導訓育子孫的途徑：當小孩五、六歲時，家長便應該以《三字經》、《鄉約六條》和《日記故事》等書，對其講解內容，因為彼時「童心未喪，正好相入」。而《日記故事》所提供的典範事蹟，正可與〈聖諭六言〉的道理相互發明。人子從小在人物故事的示範下向風慕義，王道之教化自成地方之風俗。

對〈聖諭六言〉的義理加以正面的闡述之後，《鄉約鐸書》的第二階段便是從消極面，凸顯出法律的規範，如何懲處違反道德教化的行為。換言之，懲惡與勸善本是一體；聖諭與王法乃相輔互補。因此翟鳳翥從《大清律》中擷取相關的罰則條文，藉以儆戒約眾。當順治元年清廷入主中原之後，刑科給事中孫襄便條陳刑法四事，首要便是「定刑書」。孫襄建議根據「故明律令」加以「斟酌損益」，將來刊定成書，天下百姓「俾知畫一遵守，庶奸慝不形，風俗移易」。[53] 順治四年 (1647)，《大清律》終底告成。[54] 就其體例與法條而論，這部《大清律》大體承襲自明律。《鄉約鐸書》在徵引《大清律》時，主要是配合〈聖諭六言〉各條「勸善」的要旨，以摘錄的方式，將所有相關「懲惡」的條文予以濃縮精簡，使聞者對綿密的法網有綱領式的掌握。若根據《鄉約鐸書》的引文追索並對照明清律例的原始條文，或可藉以審視翟鳳翥在援引相關條文時如何斟酌文

---

[53]《世祖章皇帝實錄》卷七，順治元年八月丙辰 (1) 日，頁 3b。

[54]《世祖章皇帝實錄》卷三一，順治四年三月乙丑 (24) 日，頁 8a。

字。（參見附錄八：《鄉約鐸書》援引法條與明清律例原文對照表）經由將其援引條文與律例所載原文的逐一比對，顯然翟鳳翥《鄉約鐸書》設計在地方宣講中的讀律，並非原封不動地搬引法條，而是針對每一條聖諭的意旨，分別從《大清律》的刑、戶、禮等律中萃取關鍵的條文，並加以精簡濃縮，讓閱聽的群眾心生警惕：「有不率教者，邦有常刑。」[55] 換言之，王法自有相應的懲處，以輔補王道教化不足。

不可否認，既然順治年間頒布的〈聖諭六言〉與《大清律例》，基本上沿襲前明，具有蕭規曹隨、穩定民心的宣示作用，而翟鳳翥最早完成於崇禎十年 (1637) 的《鐸書》本應參酌洪武六諭與大明律例，當翟鳳翥在順治九、十年間對原《鐸書》進行增刪修訂時，儘管已經朝更代迭，應不致需要進行大幅度的調整，在六言聖諭義理的闡釋與法律條文的徵引上，當可順理成章地以舊瓶新酒的方式予以保留。此外，若將魏象樞的《六諭集解》所徵引的清律條文加以比對，不難發現該書與翟鳳翥的《鄉約鐸書》在引據與用語上，幾乎完全雷同。[56] 再次驗證了魏象樞在編撰《六諭集解》時，應該參考過翟鳳翥的《鄉約鐸書》。

在徵引《大清律》開載的相關懲處條文，以為耳提面命之後，翟鳳翥是以歌詩的形式作為宣講的收尾，針對每條聖諭的題旨以詩歌的方式進行闡述，在宣講過程中由立於兩翼末座的歌童們演唱，以為壓軸。值得注意的是：翟鳳翥《鄉約鐸書》裡所載錄的歌詞，除了首條「孝順父母」的詩歌僅有十句外，其餘各條的詩歌皆十二句，按理各條詩歌句數應該一致，極可能這部《鄉約鐸書》在抄錄時遺漏第一條的最後兩句。翟鳳翥的《鄉約鐸書》傳承有自，是以「先代諸公訓解」為本，而以詩歌吟詠聖諭六言的作法，固亦非其首創。經檢讀比對，這部《鄉約鐸書》裡的歌詞幾乎承襲江右大儒羅洪先 (1504-1564) 以聖諭六言為主題，分別撰寫每首十二句的七言詩：[57]

---

[55] 翟鳳翥，《涑水編》卷一，〈鄉約鐸書序〉，頁 6b。

[56] 參較魏象樞，《六諭集解》，「孝順父母」條，頁 506；「尊敬長上」條，頁 511-512；「和睦鄉里」條，頁 518-519；「教訓子孫」條，頁 522；「各安生理」條，頁 532；「勿作非為」條，頁 539-540。

[57] 參見明‧沈壽嵩，《太祖聖諭演訓》（明刻本，收入《孝經忠經等書合刊四種》第 5 冊，北京：中國國家圖書館藏），卷下，頁 39b-41a。按：據沈壽嵩敘言，該編乃是以羅汝芳的演說為本。另趙克生匯輯本中將羅洪先〈六諭歌〉中「各安生理」條的「士農工商業莫徙」誤植為「徙」，見趙克生，《明朝聖諭宣講文本匯輯》，頁 228。

	翟鳳翥《鄉約鐸書》	羅洪先〈六諭歌〉
孝順父母	我勸吾民孝父母，父母之恩爾知否？ 懷胎十月苦難言，乳哺三年曾釋手？ 每逢疾病更關情，終及成人求配偶。 豈徒生我受劬勞，終身為我忙奔走。 試讀蓼莪詩一篇，欲報罔極空回首。 □□□□□□□，□□□□□□□。	我勸人人孝父母，父母之恩爾知否？ 懷胎十月苦難言，乳哺三年曾釋手？ 每逢疾病最關心，才及成人求配偶。 豈徒生我受劬勞，終身為我忙奔走。 試讀蓼莪詩一篇，欲報罔極空回首。 莫教風木淚沾襟，我勸人人孝父母。
尊敬長上	我勸吾民敬長上，少小無如崇退讓。 分定尊卑不可踰，齒居先後寧容亢。 詩人抑抑誦武公，尼父諄諄戒鬩黨。 天敘天秩禮本全，行徐行疾時當講。 傲為兇德莫猖狂，謙在真心休勉強。 福禍從來此處分，我勸吾民敬長上。	我勸人人敬長上，少小無如崇退讓。 分定尊卑不可踰，齒居先後寧容亢。 詩人抑抑誦武公，尼父諄諄戒鬩黨。 天敘天秩禮本全，行徐行疾時當講。 傲為兇德莫猖狂，謙在真心休勉強。 福禍從來此處分，我勸人人敬長上。
和睦鄉里	我勸吾民睦鄉里，仁里原從和睦始。 四海須知皆兄弟，一鄉安得分彼此。 酒熟開壺共勸酬，田聯併力同耘耔。 東家有粟宜相賙，西家有勢勿輕使。 偶逢患難必扶持，依倚何殊唇與齒。 古來比屋成可封，我勸吾民睦鄉里。	我勸人人睦鄉里，仁里原從和睦始。 四海須知皆兄弟，一鄉安得分彼此。 酒熟開壺共勸酬，田聯併力同耘耔。 東家有粟宜相賙，西家有勢勿輕使。 偶逢患難必扶持，依依何殊唇與齒。 古來比屋咸可封，我勸人人睦鄉里。
教訓子孫	我勸吾民訓子孫，子孫成敗關家門。 寢坐視聽胎有教，箕裘弓治武當繩。 黃金萬兩有時盡，詩書一卷可常存。 蜾蠃尚能化異類，燕翼豈難裕後昆。 縱使不才無遽棄，善養還須父母恩。 世間不肖從姑息，我勸吾民訓子孫。	我勸人人訓子孫，子孫成敗關家門。 寢坐視聽胎有教，箕裘弓治武當繩。 黃金萬兩有時盡，詩書一卷可常存。 蜾蠃尚能化異類，燕翼豈難裕後昆。 縱使不才無遽棄，善養還須父母恩。 世間不肖從姑息，我勸人人訓子孫。

	翟鳳翥《鄉約鐸書》	羅洪先〈六諭歌〉
各安生理	我勸吾民安生理，處世無如守分美。 守分不求自有餘，過分多求還喪己。 榮枯得失命難逃，士農工商業莫徙。 克勤克儉日常操，無辱無憂誰可比。 築巖釣渭是何人，霖雨鷹揚倏忽起。 三復豳風與葛覃，我勸吾民安生理。	我勸人人安生理，處世無如守分美。 守分不求自有餘，過分多求還喪己。 榮枯得失命難逃，士農工商業莫徙。 克勤克儉日常操，無辱無憂誰可比。 築巖釣渭是何人，霖雨鷹揚倏忽起。 三復豳風與葛覃，我勸人人安生理。
勿作非為	我勸吾民莫非為，非為由來是禍基。 只因一念微茫錯，詎料終身羅網隨。 姦盜詐偽常相貫，徒流笞杖豈便宜。 拋妻棄子身難保，披枷帶鎖悔嫌遲。 縱然逃得官刑過，神明報應決無遺。 及早回心猶可救，我勸吾民莫非為。	我勸人人莫非為，非為由來是禍基。 只因一念微茫錯，詎料終身羅網隨。 姦盜詐偽常相貫，徒流笞杖豈便宜。 拋妻棄子身難保，披枷帶鎖悔嫌遲。 縱然逃得官刑過，神明報應決無遺。 及早回心猶可救，我勸人人莫非為。

將兩部詩歌詞加以對比，顯然翟鳳翥除了將「人人」改為「吾民」之外，其餘僅有一二字有所出入。可見翟鳳翥是以羅洪先的六諭歌為摹本，殆無疑義。此外，從兩者內容的高度疊合，可以推測這部進呈朝廷的《鄉約鐸書》應有缺句，而第一首「孝順父母」最後的缺句，極可能即是：「莫教風木淚沾襟，我勸吾民孝父母。」

目前所見清初的宣講教本中，都在最後錄有詩歌以為吟詠之用，如魏象樞《六諭集解》是每首十四句，較《鄉約鐸書》多出兩句，其歌詞的內容雖大致相仿，不過魏象樞特以己意進行添補，且同樣採取「吾民」的稱謂用詞。前節業已引述魏象樞〈寄懷同年翟象陸方伯〉一詩，指證其與翟鳳翥交情匪淺，且明白推崇《鄉約鐸書》對地方秩序重建的教化功能。即使我們不以具有貶意的「抄襲」來界定兩者的關係，至少可以確定魏象樞《六諭集解》與翟鳳翥《鄉約鐸書》之間，從形式到內容，都有一定傳承或援引的關係。至於對日本江戶時代地方教化影響深遠的《六諭衍義》，則幾乎可以斷定：范鋐承襲前賢既有的成果，遠高過其自創新作的成分。（參見附錄九：《鄉約鐸書》、《六諭集解》與《六諭衍義》之詩歌對比）當然，即使表面上相近的用語，卻可能隱含關鍵性的作用差異，例如羅洪先六諭歌裡的「人人」與范鋐本的「世人」，其措辭的語氣比較是

站在同為人間眾生的立場相勸互勉，而翟鳳翥本與魏象樞本則是採取「吾民」的用語，更傾向是以父母官身分由上而下曉喻子民。

在魏象樞《六論集解》中譜寫詩歌時，曾以工尺譜標註旋律，但只有骨幹音，一字一音，僅有音符 (note)，並沒有「板眼」的符號標記節拍（參見附錄一〇）。就曲調而言，這六首歌分別採取商調式或宮調式，如第一首每句都著落在「尺」音上收尾，可說是標準的商調式。六首樂音大抵以中正平和、通順曉暢為基調。當然，樂師在按譜訓練歌童演唱的過程中，可能透過不同的節奏安排，產生不同的演繹效果。無論如何，藉由樂音的感染力，讓歌者與聽眾都能在口誦心惟中，涵泳於聖諭教澤的洗禮。翟鳳翥《鄉約鐸書》的版本裡並未以工尺譜標定音高，不過在其鄉約宣講的規劃中，特別強調「歌童」的訓練。根據他設計的鄉約組織，每鄉七歲以上、十五歲以下的童子，都要赴鄉約所演練歌詠，並以賞贈紙筆的方式予以獎勵，可見當時應有一定的旋律套路，供歌童演練學習。如此的設計，不僅寓教化於音樂之中，更讓童子從小在親身參與鄉約中耳濡目染，指望其成為傳承並持續推動鄉約的樞紐。

總括而言，《鄉約鐸書》作為一教導手冊，提供了一套系統性的教化範式，參用者既可照本宣科，也可以因時、因地、因事或因人，而有隨機調整與即興發揮的空間：首先透過淺俚的解說闡釋聖諭的意涵，並穿插俗語與故事作為輔證；隨之徵引相關的懲處條文以收儆戒之效；最後以詩歌演唱做結，使參與的約眾在樂音的薰陶中達到潛移默化的效果。

四、「講約」即「講學」：聖人之學與眾人之學的接軌

> 鄉約六言，聖學王道盡之矣。
>
> ——翟鳳翥，〈鄉約跋言〉

翟鳳翥曾對其所作的《鄉約鐸書》自我界定：「予生平學問，惟此一書。居鄉、居官以是焉。」[58] 然康熙年間刻行的《涑水編》裡，並未存錄《鄉約鐸書》。就其個人生平而論，若要對翟鳳翥為政論學有所貼切的掌握，這部《鄉約鐸書》無異是他畢生心血結晶。在清初江西亂後秩序的重建中，翟鳳翥扮演了舉足輕重的角色：「自土著復業外，招徠四方流亡入屯籍者踰萬戶，延袤數十

[58] 翟鳳翥，《涑水編》卷一，〈鄉約跋言〉，頁 80b。

里」，復對屯田的編氓「一以鄉約、社學之法，約束訓迪之」。[59] 這本《鄉約鐸書》更是其行政施教的重要依據：「其始也，民不知興屯之為民也，到處講《鄉約鐸書》，明朝廷德意，勸民歸農。」[60] 江西曾經是明代人文薈萃之區，其文教秩序的恢復，不啻為清初帝國重建的關鍵所在。從翟鳳翥自己闡述的邏輯來看，鄉約的施行與天下的平治之間，實具因果牽引的關連：「平天下在正人心，正人心在明道化，明道化在修鄉約。」[61]《鄉約鐸書》將順治九年〈聖諭六言〉的宣示付諸實行，並配應順治初年頒行的《大清律例》，藉以勸善化惡，不僅具有推廣王道教化的象徵意義，更是規復地方秩序的建設藍本。

對清初從中央到地方的官紳而言，順治九年〈聖諭六言〉的條目幾乎原封不動地襲自洪武卅年的〈聖諭六言〉，當然心知肚明。而清廷之所以一字不改地照本宣科，實與以新瓶舊酒的形式頒布《大清律》異曲同工，亦正意欲藉此宣示國家的禮法秩序乃沿承前朝，以期調控尚未平穩的政局、安撫仍在觀望的人心。當康熙與雍正兩帝先後頒布〈聖諭十六條〉與〈聖諭廣訓〉，地方鄉約宣講的教材內容勢必重新演繹，而這顯然是王朝的統治者企圖新建道統的表徵。毋庸置疑，朝廷頒布〈聖諭十六條〉，即是藉「標新」以「立異」，展現滿族征服王權的自信，藉由樹立嶄新的道德教條，與前朝進行象徵性的切割，以宣示其政權的主體性。同時讓天下百姓一新耳目：大清王朝提供了更為周全、更臻完善的教化綱領，足以作為鄉約宣講、啟蒙百姓的張本。

翟鳳翥在推廣鄉約的過程中，不斷將「講約」與「講學」二者連繫在一起，為其《鄉約鐸書》定性定調。在呈進《鄉約鐸書》的序文中，翟鳳翥開宗明義地指出：

> 講鄉約即講學也。講學何為乎？不過子與子言孝，臣與臣言忠，與兄弟言愛，與族黨言和，即物窮理，隨事盡道，致知力行，求不失其良心而已矣。鄉約六條，固訓俗俚言哉，而孝友睦婣任卹之道，三物六禮七教八政之法備之。

翟鳳翥所謂「講約即講學」，並非蹈空之論，而是實踐的方針。誠如在其〈鄉約跋言〉的結尾處，翟鳳翥疾聲呼籲：

---

59 清・徐芳，〈涑水編序〉，翟鳳翥，《涑水編》卷一，頁 4a。
60 翟鳳翥，《涑水編》卷二，〈屯政實記〉，頁 78a-82b。
61 翟鳳翥，《涑水編》卷二，〈安仁錦雲書院記〉，頁 40a。

勉強力行、大家提醒：講鄉約即講學也，而平天下之道盡之矣。[62]

職是之故，翟鳳翥在推行鄉約的同時，亦致力於書院及學校的重建，而此兩者絕非互不相屬的舉措，而應視為殊途同歸的政績，必須等量齊觀，且相參互照。翟鳳翥本人即曾明白表示：他之所以不遺餘力地在家鄉與各地興建書院，絕非「好是多事」，而是認為「政教所原、人文所出，為學為治，莫先於此」。[63] 在他的理想中，文社或書院裡的講學，與鄉里的講約，兩者的精神乃一以貫之，例如他在家鄉所建立的涑水書院，即是以其家鄉推行二十多年的文人結社——端社——為基礎。該社原本設於大覺寺，後又改在城隍廟，直到康熙元年 (1662) 翟鳳翥返鄉之際才建立涑水書院，並以書院為社址。學子除了透過月課修習舉業之外，也同時召集地方的「士友父老」舉行講學，演繹〈聖諭六言〉的要旨。[64] 在他規復江西樂平縣的洎陽書院時，也特別指出書院是「講鄉約、育人才」之地。[65] 書院裡培育的人才，將來便是推動地方教化的舵手；講學中切磋的精義，正是講約中演繹的真諦。

「講約」即「講學」的理想，確實也跟著翟鳳翥調升遷轉宦途的軌跡，如影隨形地逐步付諸實踐。當他遷任湖廣時，除了倣效白鹿洞、芝山書院的學規，置田取租，以供給月課、賓興之費，並且「間講鄉約、經書、性鑑諸書，以示理學、舉業一致之旨」。[66] 受限於現存史料，我們很難評估這樣「講學」與「講約」並行的設計究竟維持多久。不過至少在康熙初年《涑水編》付梓之時，有人的確見證：即使翟鳳翥離任之後，其於江漢書院所開創的「鄉約院課」之制，依然持續下去。[67] 在為鄉里涑水書院所寫的序文裡，翟鳳翥再次申張「鄉約之學」與「聖賢之學」並無二致：

> 豈聖賢之學與鄉約之學有二乎？豈文人舉業之學與聖賢之學，又有二乎？堯舜之道「孝弟」，夫子之道「忠恕」。又曰：行在《孝經》。昔賢註六言，歸本六經；「勿作非為」作「慎獨」工夫，此鄉約之學即聖賢之學也。[68]

---

[62] 翟鳳翥，《涑水編》卷一，〈鄉約跋言〉，頁 80b。
[63] 翟鳳翥，《涑水編》卷一，〈重建安仁縣學序〉，頁 21a-b。
[64] 翟鳳翥，《涑水編》卷一，〈鄉約跋言〉，頁 79a。
[65] 翟鳳翥，《涑水編》卷一，〈復洎陽書院序〉，頁 35a。
[66] 翟鳳翥，《涑水編》卷二，〈江漢書院記〉，頁 49a。
[67] 見翟鳳翥《涑水編》卷二，〈江漢書院記〉文後所附楊來寵之評語，頁 50a-b。
[68] 翟鳳翥，《涑水編》卷一，〈涑水書院序〉，頁 1a-b。

〈聖諭六言〉所蘊含的道理，與儒教經典足以相互發明。翟鳳翥所揭櫫「鄉約之學」即「聖賢之學」的理想，無疑是承續晚明儒教的「文化轉向」——將儒教帶進群眾的日常生活裡；讓群眾走向儒教的人文化成中。而經過科舉考試與學校、書院教育所培養的知識分子，則理應積極發揮接引群眾的功能。王守仁在正德十三年 (1518) 的南贛鄉約中，即曾告誡當地父老子弟：

> 今特為鄉約以協和爾民，自今凡爾同約之民，皆宜孝爾父母、敬爾兄長、教訓爾子孫、和順爾鄉里。死喪相助，患難相恤。善相勸勉，惡相告戒。息訟罷爭，講信修睦，務為良善之民，共成仁厚之俗。

就其意涵而言，洪武〈聖諭六言〉的要旨已悉數包羅在南贛鄉約之中。然王陽明仍以〈呂氏鄉約〉四句教條作為鄉里規勸的主要內容，並未明白拈出〈聖諭六言〉作為制訂的法源或理據。[69] 事實上，儘管在王陽明之前，已有若干鄉約中提及六諭，但恐怕僅作教條宣誦之用，並未當作鄉約宣講的核心。當初朱元璋在教民榜文，所提出宣傳六諭的構想，形式上也僅是由木鐸老人每月沿路宣誦，而非聚眾講解。

中央自上而下的六諭宣導，開始與地方基層的鄉約活動進行有機的綰合，或可溯自嘉靖八年 (1529) 兵部侍郎王廷相 (1474-1544) 疏請設立義倉社會法，將義倉設置於里社，並令一村二、三百家為一會，社會每月一舉，由「社正率屬讀高皇帝敎民榜文中以同盟之約」。王廷相的構想是要借義倉之設，「寓保甲以弭盜，寓鄉約以敦俗」。[70] 在他的提議中，該義倉社會的活動仍以誦讀教民榜文為

---

[69] 郝康迪 (Kandice Hauf) 在其對明中葉江西吉安府鄉約的研究中，認為王陽明因為著重於處理訴訟與爭鬥，故未徵引洪武六諭，見 Hauf, "Community Covenant in Sixteenth Century Ji'an Prefecture, Jiangxi," pp. 1-50. 朱鴻林則認為這種解釋忽略了王陽明可以不引洪武六諭的權力問題，見朱鴻林，〈明代嘉靖年間的增城沙堤鄉約〉，頁 107-159。朱鴻林認為明代絕大多數鄉約（包括陽明南贛鄉約先後的鄉約），都有講讀六諭一項。不過在舉辦鄉約的例會中將「宣讀」六諭作為節目之一，與將「講解」六諭作為鄉約活動的主軸，兩者間或有差異，值得進一步考究。

[70] 酒井忠夫在其中國善書的里程研究中，曾引萬曆朝重修《大明會典》所載嘉靖八年題准的內容，認為此為官方推動鄉約與六諭結合之肇始。見酒井忠夫，《增補中国善書の研究》，頁 59-60。所據《大明會典》內容較為簡略，參見明・李東陽等奉敕撰，申時行等奉敕重修，《大明會典》（臺北：新文豐，1976，據明萬曆間司禮監刊本影印），卷二〇，頁 23a-b。《明實錄・世宗朝》中雖提及此乃時任兵部左侍郎王廷相的建議，但並未提及配合宣讀教民榜文一事。見中央研究院歷史語言研究所，《明實錄・世宗朝》卷九九，嘉靖八年三月甲辰 (9) 日，頁 2336-2337。按：關於王廷相在嘉靖八年的詳細建言，收錄於明・俞汝為輯，《荒政要覽》（北京：北京古籍出版社，2003，據明萬曆三十五年[1607]刻本點校），卷四，〈平日修備之要〉，頁 392。

主。就目前所留下的具體鄉約而論，確切在鄉約中標舉〈聖諭六言〉，並作為衍義、闡述的講論綱領，應屬明代大儒湛若水（甘泉，1466-1560）於嘉靖二十三年 (1544) 在鄉里所創立的沙堤鄉約。[71] 該鄉約以「聖約訓」為名，顧名思義，即是以〈聖諭六言〉作為其鄉約的主體。當然，湛若水主持沙堤鄉約時已是致仕在鄉的身分，基本上僅侷限於鄉里一隅，用以維繫當地的道德秩序。

余英時曾以顏鈞（山農，1504-1596）為例，論證晚明儒學的發展，乃由「上行」的「得君行道」轉向為「下行」的「化民成俗」。[72] 若從鄉約的發展歷史來檢證余氏的論點，明代中葉之後地方鄉約的遽增，確實反映出儒家知識分子「外王事業」向下層群眾開展的趨勢。不過，若按照朱熹所重視《大學》條目的次序與進階而論，即使宋儒外王的著力點多集中於「上行」的「得君行道」，以遂行其平天下的終極關懷，但他們實未忽略在齊家、治國的每個進階中所應扮演的角色，因此才有《家禮》與《鄉約》等相應之作。概括而論，相較於以朱子為代表的宋儒講究循序的次第功夫，明儒則更傾向將「治鄉」與「治國」視為同時即「治天下」的一環，與陽明同時的何瑭（柏齋，1474-1543）即曾推崇山西潞州府仇楫 (1468-1520) 兄弟刊印王恕「註釋太祖高皇帝木鐸訓辭」數百冊，發送給本鄉之人，「勸其講而行之」，每月十五日更仿藍田鄉約舉行約會，何瑭有感而發地評道：「仁人君子，在一鄉則化一鄉，在一國則化一國，在天下則化天下」；[73] 換言之，家、國、天下雖有範疇大小之異，卻不必然有等第次序的進階之別。儘管士大夫並非人人有機會躋身廟堂之高，但即使遠在江湖，也能圓滿地成就一方的外王事業；修齊治平本是一以貫之。

特別是明代中葉以後，〈聖諭六言〉與鄉約教化越益密切綰合，對明儒而言，「上行」的「得君行道」（〈聖諭六言〉）與「下行」的「化民成俗」（鄉約宣講）產生了密切的連結。即以顏鈞為例，誠如余英時所論，顏鈞無意於得君

---

[71] 參見朱鴻林，〈明代嘉靖年間的增城沙堤鄉約〉，頁 107-159。此文第十節論及明代鄉約性質與功效的部分，別題〈從沙堤鄉約談明代鄉約研究問題〉，頁 25-34。

[72] 余英時，〈士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之一面相〉，郝延平、魏秀梅主編，《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1998），頁 40-50。余英時的論斷，當與其討論宋明理學發展與政治文化相參互證，包括《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化，2003）與《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化，2004）二書。

[73] 明‧何瑭，《柏齋集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第 1266 冊），卷一〇，〈宿州吏目仇公墓誌銘〉，頁 18a。

行道，其關注的重點乃是化民成俗。但我們不可忽略顏鈞曾以洪武聖諭六條所寫的心解——創作〈箴言六章〉來「闡發聖諭六條」。每章逐條闡釋聖諭意旨，並結以詩歌八句。可見此箴言之作，有意運用在會眾聚講之中。若將顏鈞在各條箴言最後的結語合而觀之——

「孝順父母，聖諭化民」

「尊敬長上，聖諭勸賢」

「和睦鄉里，聖諭錫福」

「教訓子孫，聖諭立極」

「各安生理，聖諭叮嚀」

「毋作非為，聖諭明覩」[74]

無一不是對洪武〈聖諭六言〉的教化作用予以高度的推崇。而他的弟子羅汝芳（近溪，1515-1588），更是將宣講聖諭與鄉約聚會密切結合的關鍵人物，如此一來，「化民成俗」的行為獲得了「得君行道」的授權與背書。主持或參與講約／講學的儒者，無乃化身成王道教化的地方代理者，實現「化民成俗」的外王事業。

在實踐上，羅汝芳不僅在嘉靖四十一年 (1562) 任寧國府知府時開始推行鄉約，更四處受邀「宣講鄉約」。他每以〈聖諭六言〉為諸人士敷宣闡繹，並表示：「我太祖聖諭直接堯舜之統，學者能時時奉行，即熙然同游於堯舜之世矣。」[75] 羅汝芳的弟子楊起元（復所，1547-1599）在闡揚其師教時，更明白指出：「姚江揭人心之良，暗合於高皇，而未嘗推明其所自」，而其師羅汝芳對儒學（甚至可說是「儒教」）最重要的貢獻，正在於將「高皇帝之學直接夫堯舜湯文孔子之統」的關係詳加闡述出來：

> 姚江一脈，枝葉扶疏，布散寰宇，而羅子集其成焉。其延接後學，有所闡演，必以高皇〈聖諭六言〉為稱首。[76]

的確，從盡精微的「儒學」轉向致廣大的「儒教」這個角度來看，羅汝芳所推行的寧國府鄉約具有劃時代的意義，在約期中，木鐸老人專司「振鐸宣讀，以警眾聽」。另有「講者」負責逐條闡述〈聖諭六言〉。在其〈寧國府鄉約訓語〉，羅

---

[74] 明‧顏鈞原著，黃宣民標點整理，《顏鈞集》（北京：中國社會科學出版社，1996），頁39-42。

[75] 明‧程開祜，〈鐫盱壇直詮序〉，明‧羅汝芳，《盱壇直詮》（臺北：廣文書局，1977），頁 1b。

[76] 羅汝芳，《盱壇直詮》下卷，頁 74b。

汝芳在每條聖論前，都會加上「臣羅汝芳演曰」開場。而他也常常將「講」、「演」兩字與鄉約或聖諭連用，可見如何透過「演」與「講」，將〈聖諭六言〉所包羅的王道教化闡釋得淋漓盡致，實有賴於講者語言的感召能力。羅汝芳本人無疑正是極具群眾魅力的講學（講約）家，總能以最淺顯直白的庶民語言，風行草偃般地打動人心。他的宣講，猶如佈道大會，動輒吸引成千上萬的群眾聚集環聽。有一回他在人宗祠「開講」，四旁老幼聽眾「不下百輩」，聽得酣暢淋漓、如癡如醉，並且異口同聲表示：

> 如此談道，吾儕誰不曉得！如此學聖，吾儕誰不做得！聽來果是痛快！

經過羅汝芳的演繹講解，儒道聖學不再是深奧縹緲，遙不可及，人人天生本具的聖根賢種，彷彿就此豁然開朗。而此時羅汝芳更「率眾舉手加額」說道：

> 我太祖皇帝「孝順父母、尊敬長上」六言，真渾然堯舜之心，而今日把來合之《論語》、《孟子》，以昌大於時時處處，又真是熙然同遊乎堯舜之世矣。大眾可不共惜此時光，而尤共愛此人身哉！[77]

羅汝芳這段對大眾開示之言（事實上，群眾的確也以「上人」尊稱），直將洪武的〈聖諭六言〉定位為儒教的滴骨血、真精髓，絕非假借聖諭以為護符的場面話。就在他臨終之際，羅汝芳在眾孫面前也有類似的交代：

> 〈聖諭六言〉直接堯舜之統，發明孔孟之蘊。汝能合之《論》、《孟》，以奉行於時時，則是熙然同遊乎堯舜世矣。於作聖何有！[78]

羅汝芳能以演講〈聖諭六言〉感動廣大的聽眾，並非有何「神通」可言，他易簡直捷的「平平」之處，也許正是能感動無數聽眾的根本緣故。[79] 當他在雲南騰越州受邀宣講鄉約，由於擔心預定的庠舍恐怕無法容納參與的人數，因此地方官只好改在演武廳舉行。羅汝芳視之為「偃武修文之兆」，忻然前往。沒想到擊鼓三通之後「遠近奔趨」，竟有不下四、五萬人。活動伊始，儘管有八、九位講生「據高臺同誦」，但因「通塞場中」的聽眾實在太多，並且「步履縱橫，聲氣雜沓」，即使與講生近在咫尺，也無法聽聞。後來是在童子清歌《詩經》中〈陟

---

[77] 明・羅汝芳，《近溪子集》（收入氏著，方祖猷等編校整理，《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007），頁 66。

[78] 羅汝芳，《羅汝芳集》，〈明德夫子臨行別言〉，頁 298。

[79] 羅汝芳臨終前，孫子問他死後可會有什麼「神通」展現？羅汝芳回答說：只有異端才談「神通變化」，而他不過「平平」而已，見羅汝芳，《羅汝芳集》，〈明德夫子臨行別言〉，頁 299。

岵〉、〈凱風〉與〈南山〉等樂章的暖場下，眾聲喧嘩逐漸寢息，羅汝芳隨之率領講堂上下的「士夫生儒同聲相和」，終而在管籥笙簫之樂「充滿流動」之下，偌大的演武場「萬象拱肅，寂若無人」，羅汝芳這才正式開講。[80] 第二天他再度應邀「大舉鄉約於演武場」，地方父老各率子弟以萬計聆聽其講演聖諭，結束後仍然「依戀環聽，不能舍去」。[81] 這是何等壯闊的場面！根據這段文字描述，此亦可見當時所謂的「舉行鄉約」，不必然是侷限在地方鄉里定期的聚眾約會，進行勸善戒惡的活動，而可能是由府縣或衛所的官方層級主動規劃，邀約講者向群眾進行說教宣講的活動。羅汝芳成功地將儒教帶入群眾的日常生活之中，這恐怕是儒教在中國歷史上最貼近群眾的時代。

明中葉以後論道講學的風氣鼎盛，不僅在仕學群體內部琢磨義理，儒釋道三教之間也調停斟酌，以至「牛毛繭絲，無不辨晰」（黃宗羲〔梨洲，1610-1695〕《明儒學案・發凡》語），更逐漸從士人間的論學轉向民間的宣教。在陽明心學的啟迪與浸潤下，泰州王艮（心齋，1483-1541）與浙中董澐（蘿石，1458-1534）出遊時放眼所見，「滿街都是聖人」。而陽明也特別提點學生：

> 你們拿一個聖人去與人講學，人見聖人來，都怕走了，如何講得行？須做得個愚夫愚婦，方可與人講學。[82]

如何面對群眾，無疑正是明代王學的功夫著力之處。王學將「聖人」從神龕上拉回凡塵俗世之間。「聖」不再是高不可攀、難以企及的位階。凡「凡」皆「聖」，凡「聖」亦「凡」。一方面，希聖求賢已不再是士子學者專擅的權利，而士子學者也不應執著於超「凡」入「聖」的追求；另方面，儒門從此也不再淡薄，而是積極地向市井百姓、愚夫愚婦招手接引。翟鳳翥在其《鄉約鐸書》標舉「聖人之學即眾人之學」的立場，無疑正是紹續此一群眾儒教的宣講傳統。他所謂「講約即講學」的論點，固然主要是針對士大夫而發，期許儒者以「講約」濟眾施民、兼善天下，視同為儒者「講學」的外王實踐。接引眾生的「眾人之學」與道問成聖的「聖人之學」一體相通。人人皆有聖根賢種，人人皆可成聖成賢。講約既同講學；儒學即是儒教。

---

[80] 羅汝芳，《羅汝芳集》，〈騰越州鄉約訓語〉，頁 758-759。

[81] 羅汝芳，《羅汝芳集》，〈騰越州鄉約訓語〉，頁 760。

[82] 明・王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集》（杭州：浙江古籍出版社，2010，新編本），第 1 冊，《傳習錄》卷三，頁 127。按：此條為錢德洪（緒山，1496-1574）所記，並特下按語解釋：「蓋汝止圭角未融，蘿石恍見有悟，故問同答異，皆反其言而進之。」

五．結語：面對群眾的儒家教化及其轉向

聖諭與鄉約在明中葉的有機結合，從基層社會的角度而言，鄉約透過聖諭的合法認證，獲得發展的正當性，可說是鄉約的聖諭化；而從中央朝廷的立場而論，經由鄉約的參照滲透，將禮教秩序的理想更為有效地普及至地方，則可說是聖諭的鄉約化。

清初的學仕紳衿對順治初年的《大清律例》乃照著《大明律》依樣畫葫蘆，而順治六言臥碑乃是洪武六諭舊酒新瓶的翻版，應皆了然於胸。但是對剛入主中原的征服王朝而言，如此蕭規曹隨的政策宣示，其實具有穩定轄下漢人社群的積極作用。他自己既已坦言其在崇禎年間所纂輯的鐸書初編，乃依據「先代諸公」的訓解，對每條聖諭的闡述模式——首解諭意、次引律例、結詠詩歌，基本上都可追溯到前朝嘉靖以後同類詮解文本的發展軌跡。儘管如此，若從宣講教本的設計內容與詮釋形式而論，翟鳳翥《鄉約鐸書》闡教說理的各項建構模組，雖非翟氏閉門造車的創舉，卻是將前代諸賢所積累的訓解，以提綱契領的方式綜攝而成。

倘若翟鳳翥《鄉約鐸書》與魏象樞《六諭集解》或范鋐《六諭衍義》之間，並無任何相互援引或承襲的關係，那麼他們在內容與結構上的相近性，反映出六諭宣講的基本格套在明清之際殆已定型，當順治年間朝廷明令宣示延續洪武六言為地方教化的張本，這些格套化講義也就名正言順地承襲下來。不過，從魏象樞在寄懷同年翟鳳翥的贈詩中，可知魏早已熟習這部《鄉約鐸書》，而其所編纂的《六諭集解》，直到康熙十八年才施行於浙江海寧，彼時已處於從順治六諭轉換為康熙聖諭十六條的過渡階段。至於以受傭抄書為業的范鋐所編纂的《六諭衍義》，因緣際會從琉球輾轉傳入日本，並成為十八世紀江戶幕府平民教育的重要母本。但經過對照比較，我們發現《六諭衍義》不僅內容與形式與《鄉約鐸書》若符相仿，甚至直接將翟鳳翥「開宗明義」的序文，移植成范鋐「夫子自道」的跋語，抄襲之跡斧鑿斑斑。從另個角度思考，影響東瀛平民教育的六諭宣講文本，名義上雖是范鋐纂輯的《六諭衍義》，但究其實質，其中無疑含藏了翟鳳翥構思《鄉約鐸書》的心血。

逮至康熙時重新制訂〈聖諭十六條〉，雍正時更以康熙十六條的聖諭作為藍本，頒布萬言廣訓，作為地方宣講的新典範。無疑鄭重布告天下：大清王朝的群眾教化已然自成體系，甚至更勝前朝。過去奠基在順治欽定〈聖諭六言〉的宣講

教本如翟鳳翥的《鄉約鐸書》、魏象樞的《六諭集解》以及范鋐的《六諭衍義》，當即失去參考援引的功能，終而走入歷史。

若單從條目上比較，〈聖諭六言〉言簡意賅，官民人等皆得一體適用。在明太祖的原初構想之中，甚至並無闡釋解說的必要。只要由木鐸老人四處宣誦，以期家喻戶曉，俾使百姓在耳熟能詳中達到潛移默化的功效。反觀清聖祖康熙所頒布的〈聖諭十六條〉，內容上包羅了〈聖諭六言〉。就其句式之結構而論，十六條每條七字，前後三字，中用「以」字進行邏輯上的連屬，如此排比相當嚴整。前三字似指施行的政策與手段；後三字則為標舉的目的或成效。如第七條「黜異端以崇正學」，「黜異端」是治法，「崇正學」是效用。但如此一來，後者往往壓縮或圈限了前者原本可能具有更寬廣的效能。如第三條「和鄉黨以息爭訟」或第十一條「訓子弟以禁非為」。明太祖與清世祖〈聖諭六言〉中的「教訓子孫」，教訓子孫的內容原本包羅萬象，甚至整個〈聖諭六言〉都可以成為「教訓子孫」的內容，不僅教訓子孫要「孝順父母、尊敬長上、和睦鄉里、各安生理、毋作非為」，當然也包括教訓子孫去「教訓子孫」，俾使子子孫孫世代相承訓勉。反觀清聖祖〈聖諭十六條〉中「訓子弟以禁非為」一條，表面上似乎同時囊括了〈聖諭六言〉中的「教訓子孫」與「勿作非為」。然而在「訓子弟以禁非為」的句式結構中，「禁非為」卻成了「訓子弟」的單一目的。另一條「和鄉黨以息爭訟」，亦復如是：「和鄉黨」似乎只是為了要消極的「息爭訟」。在這樣的句式下，康熙〈聖諭十六條〉的後半句，有時流於蛇足（如「敦孝悌以重人倫」），有時反為縛繭，縮限了前句的範圍（如「訓子弟以禁非為」）。表面上〈聖諭十六條〉的確比〈聖諭六言〉觸及更多的議題，但若仔細推敲，每個條目的意涵，卻可能因過於具體而相形狹隘許多。

即就措辭用語而論，十六條顯然不如六言淺顯易懂。條目中所用之卅二個動詞中，除少數一二如「重」、「息」曾重複之外，餘如「敦」、「篤」、「昭」、「隆」、「端」、「黜」、「崇」等字，皆非庶民日常習用之口語。更重要的是，這些動詞中大多數是就官方行政的舉措加以指示，而非從民間的立場出發。儘管這十六條不啻包羅了康熙皇帝對普天之下臣民的期許，可說條列出康熙皇帝心目中天下平治的理想秩序。但康熙皇帝似乎並未察覺到：他以九五之尊垂訓天下時，雖意在教化萬民，但有些條目其實卻是針對臣工所作的政策訓示，猶如官箴。即如「務本業以定民志」一條，用意與〈聖諭六言〉中的「各安生

理」儘管句意相近，但在語氣上，彷彿是訓示地方官員要馴訓轄屬的百姓安居樂業、安分守己。總括而言，過去洪武與順治的〈聖諭六言〉，人人皆可一體適用，無分賢愚貴賤；而康熙〈聖諭十六條〉的說教對象卻非條條一致。如第八條「講法律以儆愚頑」，雖然關乎百姓，但卻是對地方有司所提點的訓示；第六條「隆學校以端士習」，更明顯是針對仕學的知識階層而發，並不適用於所有的庶民大眾。當然，在帝制時代，士大夫恐怕無法提出如此的解讀與批評。即使私下有所保留，也要儘可能地曲意逢迎。畢竟新的聖諭既出，形同經過官方拍板定案，便是放諸四海皆準、俟諸百世不惑的真理，底下的臣民只能用心體會。

隨著雍正〈聖諭廣訓〉的頒布，儼然為地方宣講提供一套制式的教科書，固然為地方官員照本宣科提供了方便，但也可能相對扼殺了演繹義理的發揮空間。原本〈聖諭六言〉僅作為宣講的綱領，容許各式的演繹與說法；至於〈聖諭廣訓〉，則已是欽定的完整腳本。儘管此後的確仍有許多不同的版本，依照傳統經解註疏的模式，對〈聖諭廣訓〉進行「衍說」或「直解」。表面上，清朝諸帝比明代更重視群眾教化的課題，並且視士大夫為皇權的地方代理者。但就推動鄉約宣講的角色而言，士大夫在明代常扮演著積極組織動員的主角，但在清代卻多轉變為照章應承的配角。

更關鍵的變化是在康、雍之後，「講學」已不與「講約」有所會通。學院裡的講學與社會上的講約已然分道揚鑣。「聖人之學」被重新定義，士大夫多自我劃限在象牙塔內進行餖飣考證之學。「群眾儒教」(Mass Confucianism) 在明中葉的逐漸興起，並在入清之後轉而式微，確實是一尚待持續深究的課題。不過，就翟鳳翥推廣《鄉約鐸書》時所抱持的理想而言，勃興於明中葉以後的「群眾儒教」，其實並未隨著明亡而銷聲匿跡，至少在清初亂後的地方重建中，講學與講約的結合，確曾一度扮演過正面且積極的角色。

自康熙、雍正朝以降，一方面士大夫自主的結社講學，受到嚴厲的政治打壓，一方面聖諭宣講儼然成為官方壟斷的教化專業。經史研究與群眾教化截然分途；士人修業的「道問學」與群眾宣講的「尊德行」形同陌路。士大夫階層即使從事鄉約宣講的工作，也不再是當作接引儒教信眾的途徑。「聖人之學」與「眾人之學」從此一分為二。逮至晚清當西教隨著堅船利炮大軍壓境，在面對地方百姓時，僅有零散的佛道信仰與民間宗教螳臂當車、負隅頑抗。至於所謂的「儒教」，儘管仍權充為官仕紳衿之間信仰或處世的身分認同，但似已從群眾的日常

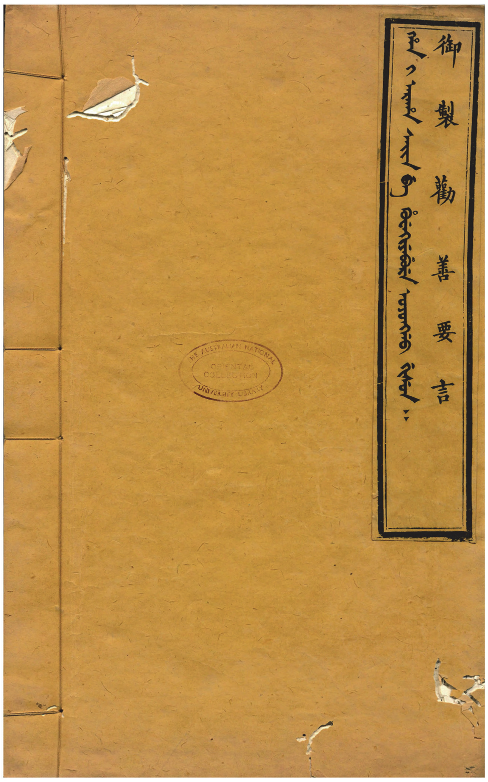
生活中脫節疏離。不僅作為教化信仰的群眾「儒教」早已榮景不再，作為知識體系的士人「儒學」本身亦岌岌可危。曾幾何時，當年滿街都是聖人的盛況，轉眼間僅殘留萬仞的宮牆，兀自圈圍著日益淡薄的儒門。

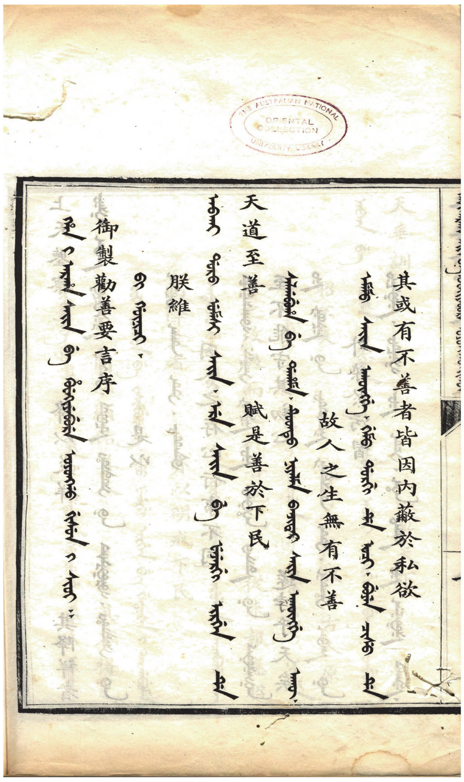
（本文於民國一〇六年十月二十日收稿；一〇七年六月二十一日通過刊登）

後記

在蒐集彙整相關史料與檔案的過程中，前後承葉天賜、蔡嵐婷、許凱翔與林柏安等學友的協助，文中涉及傳統音律與工尺譜的註記，特別就教於沈冬教授。初稿送審過程中，復蒙匿名的專家學者分別提點修訂增補的建言。最後定稿更經集刊編輯細心覆按行文、註解與書目各項細節，圖檔並得林憶梅幫忙調校。特此謹申謝忱。

附錄一：《御製勸善要言》書影




其或有不善者皆因內蔽於私欲

故人之生無有不善

天道至善

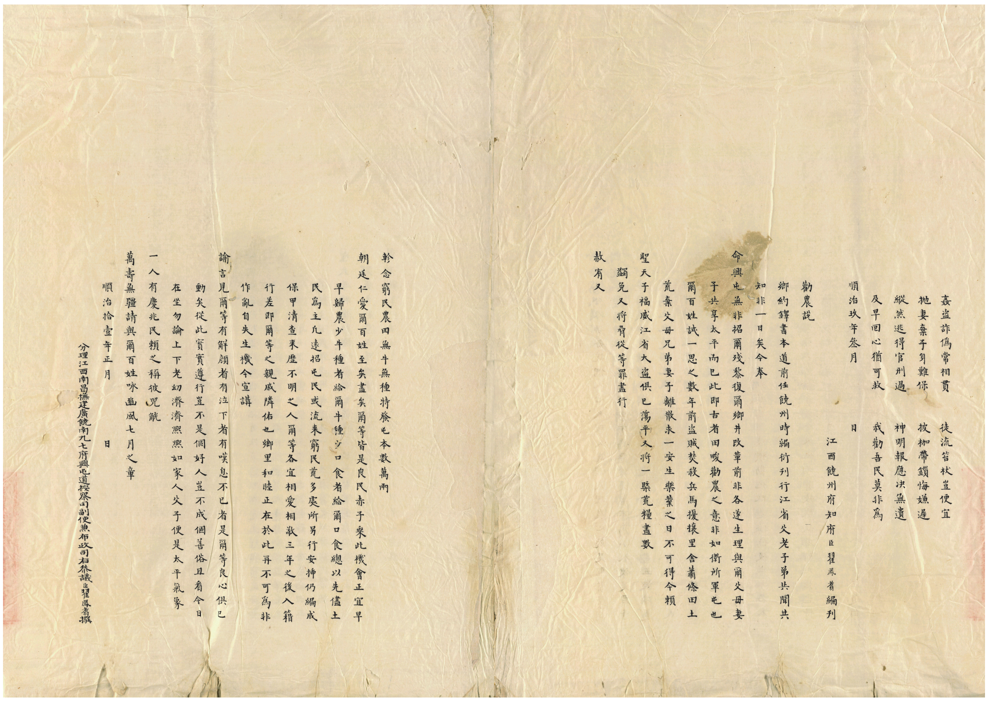
賦是善於下民

朕維

御製勸善要言序

附錄二：翟鳳翥《鄉約鐸書》呈進本封面

附錄三：翟鳳翥《鄉約鐸書》後附〈勸農說〉書影



姦盜詐僞常相貫　徒流笞杖豈便宜
拋妻棄子身難保　披枷帶鎖悔嫌遲
縱然逃得官刑過　神明報應決無遺
及早回心猶可救　我勸吾民莫非爲
順治玖年叁月　日　江西饒州府知府臣翟鳳翥編刊

勸農說

鄉約鐸書本道前任饒州時編衍刊行江省父老子弟共聞共知非一日矣今奉
命興屯無非招爾殘黎復爾鄉井改革前非各遂生理與爾父母妻子共享太平而已此即古者田畯勸農之意非如衛所軍屯也爾百姓試一思之數年前盜賊焚殺兵馬擾攘里舍蕭條田土荒棄父母兄弟妻子離散求一安生樂業之日不可得今賴
聖天子福威江省大盜俱已蕩平又將一縣荒糧盡數
蠲免又將脅從等罪盡行
赦宥又
軫念窮民農田無牛無種特發屯本數萬兩
朝廷仁愛爾百姓至矣盡矣爾等皆是良民赤子乘此機會正宜早早歸農少牛種者給爾牛種少口食者給爾口食總以先儘土民爲主凡遠招屯民或流來窮民荒多處所另行安插仍編成保甲清查來歷不明之人爾等各宜相愛相敬三年之後入籍行差即爾等之親戚隣佑也鄉里和睦正在於此再不可爲非作亂自失生機今宣講
諭言見爾等有鮮顏者有泣下者有嘆息不已者是爾等良心俱已動矣從此實實遵行豈不是個好人豈不成個善俗且看今日在坐勿論上下老幼濟濟熙熙如家人父子便是太平氣象
一人有慶兆民賴之稱彼兕觥
萬壽無疆請與爾百姓咏豳風七月之章
順治拾壹年正月　日
分理江西南昌撫建廣饒南九七府興屯道按察司副使兼布政司右叅議臣翟鳳翥撰

附錄四：范鋐《六諭衍義》跋文與翟鳳翥《鄉約鐸書》序文

跋

夫講鄉約者卽講學也講學何為乎不過子與子言
孝臣與臣言忠與兄弟言愛與宗族鄉黨言和隨事
盡情求不失其良心而已矣講約六條固人人習聞
而孝友婣睦任卹之道三物六禮七敎八政之法備
之書曰歲孟春遒人以木鐸徇於路官師相規工執
藝事諫不恭有常刑禮曰養耆老以致孝卹孤獨以
逮不足上賢以崇德簡不肖以絀惡不帥敎者左右
郊遂移之非卽此制與勸善化惡彌盜息訟莫良於
此余今特刻是編總提出良心二字以括從來講學
之旨堯舜之道孝弟夫子之道忠恕學問之道求其
放心不欺乎心不違乎理卽明新止善亦何難知難
能之有故是舉也以勸人學也然置此勿講愈無以
提醒其良心而商確夫事理宜行罔覺自是遂非將
不知其所至矣凡政事得失鄉黨善惡是者公是非
者公非此正天理良心之大可見者也故孔子曰觀
於鄉而知王道之易易也併附以律例倣古月吉讀
法有不率敎者邦有常刑云至於實實遵行全在共
相勸化猶厚望於維持世道之君子也是為跋

古會稽范　鋐聲皇氏并識

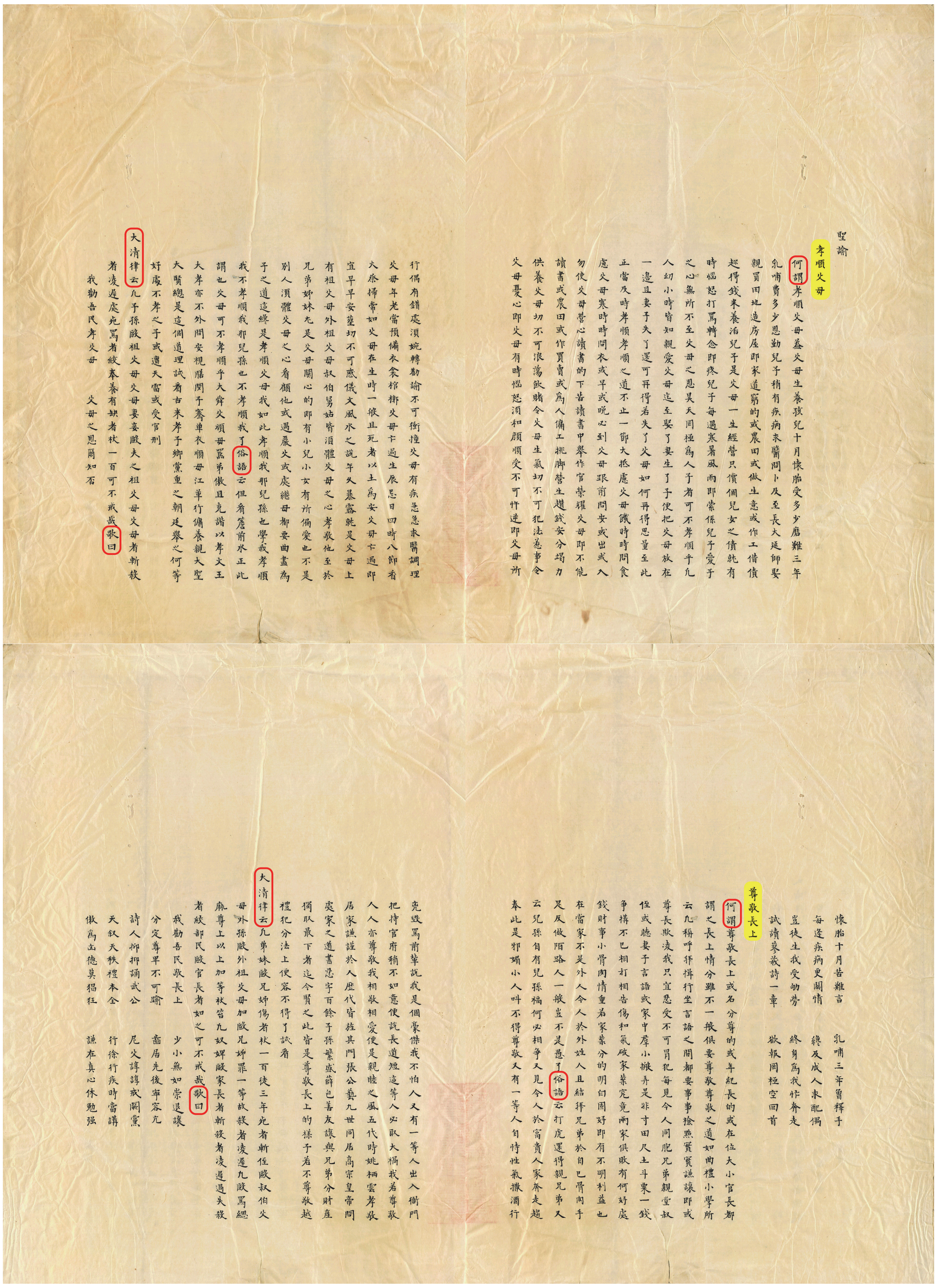
序

江西饒州府知府臣翟鳳翥謹譔

講鄉約即講學也講學何為乎不過子與子言孝臣與臣言忠
與兄弟言愛與族黨言和即物窮理隨事盡道致知力行求不
失其良心而已矣鄉約六條固訓俗俚言哉而孝友睦婣任卹
之道三物六禮七教八政之法偹之書曰歲孟春遒人以木鐸
徇於路官師相規工執藝事以諫不恭有常刑禮曰養耆老以
致孝卹孤獨以逮不足上賢以崇德簡不肖以絀惡不帥教者
左右郊遂移之非即此制與語云王道不外六經直以為王道
不外六言也鄉約為為政首端勸善化惡彌盜息訟莫良於此
鄉約行而保甲之法即行乎其中為民上者不可不急為偹舉
也方今
聖人親政首重是典允禮部奏
勅六言卧碑等書本府仰體
德意編刋鐸書月朔會官屬紳士老幼人等親臨宣講總提出良
心二字以括從來講學之旨堯舜之道孝弟夫子之道忠恕學
問之道求其放心不欺乎心不違乎理即是明新至善之道亦
何難知難能之與有故是約也以勸民學也官府亦借以聞善
救過自勉所學也愧才迂政拙自守饒以來罪過多端無一善
及民未能躬行道化而徒為百姓之求其誰與我然置此弗講
愈無以提醒其良心而商確大事理宜行罔覺自是遂非將不
知其所至矣此約一舉紳士耆碩庶寮百姓俱集焉凡地方利
害民生休戚政事得失鄉黨善惡是者公是非者公非此正天
理良心之大可見者也其所裨益豈小補哉故孔子曰觀於鄉
而知王道之易易也於六條引緯經典即命諸生間講書義數
章亦曰聖人之學即衆人之學末則斷以
大清律倣古月吉讀法有不率教者邦有常刑云至於實實遵行責
在官師約長而共相勸化尤厚望於士民百姓也是為序

順治玖年叁月　日

附錄五：《鄉約鐸書》「孝順父母」、「尊敬長上」部分書影



附錄六：《鄉約鐸書》引用俗語表[83]

六諭	《鄉約鐸書》引文	別見他處
孝順父母	1「但看簷前水。」	1※佚人輯，《奉勸世人和氣生財‧賢良一家言》：「簷前水雨滴舅窩，道理總不錯。」[84]
尊敬長上	1「打虎還得親兄弟。」 2「兒孫自有兒孫福。」	1※明‧吳承恩，《西遊記》：「自古道：打虎還得親兄弟，上陣須教父子兵。」[85] 2※宋‧周密，《癸辛雜識》載葉李紀夢詩：「兒孫自有兒孫福，與儂報國須勤耕。」[86] ※《增廣賢文》：「兒孫自有兒孫福，莫與兒孫作馬牛。」[87]
和睦鄉里	1「千貫買田，萬貫買隣。」	1※唐‧李延壽，《南史‧呂僧珍傳》：「一百萬買宅，千萬買隣。」[88]

---

83 按：翟鳳翥在選取俗語時，固然並非仰賴其修習過的典籍，而是根據市井流傳的俗諺俚語。不過我們無法從現存的民間謠諺與善書裡一一找到來源，只能暫時註以目前所能檢索到的相關出處，故用「別見他處」一欄。

84 佚人輯，《奉勸世人和氣生財‧賢良一家言》（回心堂刊本，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏），下本，頁 6a。

85 明‧吳承恩，《西遊記》（臺北：桂冠，1983，據明書林楊閩齋刊本重印），第八十一回〈鎮海寺心猿知怪，黑松林三衆尋師〉，頁 1021。

86 宋‧周密，《癸辛雜識》（收入《景印文淵閣四庫全書》第 1040 冊），續集卷上，〈葉李紀夢詩〉，頁 44a。

87 清‧周希陶重訂，《重訂增廣賢文》（收入《中華經典蒙書集注》第 4 卷，北京：華文出版社，2002），卷四，頁 296。

88 唐‧李延壽，《南史》（收入《景印文淵閣四庫全書》第 265 冊），卷五六，〈呂僧珍傳〉，頁 20b。

六諭	《鄉約鐸書》引文	別見他處
教訓子孫	1「養兒勝似我，買田做甚麼？養兒不如我，買田做甚麼？」	1※《增廣賢文》：「兒孫勝於我，要錢做什麼；兒孫不如我，要錢做什麼。」[89] ※佚人輯，《奉勸世人和氣生財・賢良一家言》：「養兒強似你，要田做甚麼？」[90]
各安生理	1「公門之中，正好脩行。」	1※唐・楊旬，〈呈史君〉：「人道公門不可入，我道公門好修行。若使曲直無顛倒，脚踏蓮花步步生。」[91] ※元・高文秀，《黑炫風雙獻功劇》第一折：「人道公門不可入，我道公門好修行。」[92] ※明・葉憲祖，《金鎖記》，第二十齣〈探獄〉：「禁長哥呀！自古道：公門好修行。」[93] ※明・羅懋登，《三寶太監西洋記通俗演義》：「公門渡口好修行。」[94]
	2「順理行將去，從天分付來。」	2※明・周楫，《西湖二集》：「順理行將去，隨天分付來。」[95]
	3「積善之家有餘慶。」	3※周・卜商，《子夏易傳》：「積善之家必有餘慶。」[96]

89 周希陶，《重訂增廣賢文》卷四，頁 293。

90 佚人輯，《奉勸世人和氣生財・賢良一家言》上本，頁 2a。

91 陳尚君輯校，《全唐詩補編・續拾》（北京：中華書局，1992），卷一六，頁 901。

92 長澤規矩也編修，《明清俗語辭書集成》（東京：汲古書院，1974），第 2 輯，頁 442。

93 明・葉憲祖，《金鎖記》（收入《全明傳奇》第 16 函第 98 種，臺北：天一出版社，1985，據清內府精鈔本影印），第二十齣〈探獄〉，頁 2b。

94 明・羅懋登著，陸樹崙點校，《三寶太監西洋記通俗演義》（收入《中國古典小說研究資料叢書》，上海：上海古籍出版社，1985），卷一二，第五十七回〈金碧峰轉南京城，張三峰見萬歲爺〉，頁 733。

95 明・周楫，《西湖二集》（收入《明清善本小說叢刊・初編》第 1 輯第 15 種，臺北：天一出版社，1985），卷四，〈愚郡守玉殿生春〉，頁 20b。

96 周・卜商，《子夏易傳》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1993，據粵東書局據清同治十二年[1873]通志堂經解本重刊），卷一，頁 10b。

六諭	《鄉約鐸書》引文	別見他處
勿作非為	1「遠在兒孫近在身。」	1※佚名，〈小張屠焚兒救母雜劇〉：「莫謾天地莫謾神，遠在兒孫近在身。」[97] ※明・凌濛初，《初刻拍案驚奇》：「囹圄刑措號仁君，吉網羅鉗最枉人。寄語昏污諸酷吏，遠在兒孫近在身。」[98]
	2「屈死休告狀，饑死休作賊。」	2※清・王士禛，《居易錄》：「王公杲曰：記取吾言：屈死莫告狀，餓死莫作賊。」[99]
	3「寧人負我，毋我負人。」	3※唐・房玄齡等，《晉書》：「羅仇曰：理如汝言，但吾家累世忠孝，為一方所歸。寧人負我，無我負人。」[100] ※隋・姚察等，《梁書》：「寧人負我，毋我負人。」[101] ※宋・司馬光編著，《資治通鑑》：「寧人負我，無我負人。」[102]

97 寧希元校點，《元刊雜劇三十種新校》（蘭州：蘭州大學出版社，1988），〈小張屠焚兒救母雜劇〉，第四折，頁 236。

98 明・凌濛初，《初刻拍案驚奇》（臺北：三民書局，1991），卷一一，〈惡船家計賺假屍銀，狠僕人誤投真命狀〉，頁 125。

99 清・王士禛，《居易錄》（收入《景印文淵閣四庫全書》第 869 冊），卷一七，頁 23b。

100 唐・房玄齡等，《晉書》（北京：中華書局，1974），卷一二九，頁 3189。

101 隋・姚察等，《梁書》（北京：中華書局，1973），卷五六，頁 837。

102 宋・司馬光編著，元・胡三省音註，標點資治通鑑小組校點，《資治通鑑》（北平：古籍出版社，1956，據胡克家翻刻的元刊胡注本排印，選錄宋胡刻通鑑校宋記作注），卷二三四，〈唐紀五十〉，頁 7534。

六諭	《鄉約鐸書》引文	別見他處
勿作非為		※宋・吳曾，《能改齋漫錄》：「魏曹操有寧我負人，無人負我之語。本朝滎陽呂原明乃云：中年嘗書壁以自警曰：寧人負我，無我負人。」[103] ※《增廣賢文》：「寧可人負我，不可我負人。」[104]
	4「寧可一日沒錢使， 不可一日壞行止。」	4（未見）
	5「平生不作虧心事，半夜敲門也不驚。」	5※明・笑笑生，《繡像金瓶梅詞話》：「平生不作虧心事，夜半敲門不乞驚。」[105] ※明・馮夢龍編撰，《警世通言》：「平生不作虧心事，世上應無切齒人。」[106] ※清・杜文瀾輯，《古謠諺》：「日間不作虧心事，夜半敲門不喫驚。」[107] ※《增廣賢文》：「平日不作虧心事，半夜敲門心不驚。」[108]

103 宋・吳曾，《能改齋漫錄》（收入《叢書集成・初編》第 289-291 冊，北京：中華書局，1985），卷八，頁 206。

104 周希陶，《重訂增廣賢文》卷四，頁 278。

105 明・笑笑生，《繡像金瓶梅詞話》（臺北：雪山圖書有限公司，1993），第四七回〈王六兒說事圖財，西門慶受贓枉法〉，頁 191。

106 明・馮夢龍編撰，《警世通言》（臺北：三民書局，1983），卷三四，〈王嬌鸞百年長恨〉，頁 394。

107 清・杜文瀾輯，《古謠諺》（清咸豐辛酉年[1861]曼陀羅華閣刊本，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏），第 18 冊，卷八五，頁 4b。

108 周希陶，《重訂增廣賢文》卷四，頁 281。

附錄七：《鄉約鐸書》引用人物故事表[109]

	《鄉約鐸書》人物故事	原始出處 或 相關轉引
孝順父母	1 大舜：父頑、母嚚、弟傲，克諧以孝。	1 虞舜 ※周・庚桑楚，《亢倉子》。[110] ※嘉靖本《日記故事》，頁 593。 ※萬曆本《日記故事大全》，頁 250, 265。
	2 文王：大孝，問安視膳。	2 周文王 ※周・庚桑楚，《亢倉子》。[111] ※嘉靖本《日記故事》，頁 593-594。 ※萬曆本《日記故事大全》，頁 265。
	3 閔子騫：單衣順母。	3 周・閔子騫 (536-487 BC) ※元・佚名，《群書通要》。[112] ※嘉靖本《日記故事》，頁 595-596。 ※萬曆本《日記故事大全》，頁 250, 265。
	4 江革：「行傭養親。」	4 漢・江革 ※漢・劉珍，《東觀漢記》。[113] ※嘉靖本《日記故事》，頁 599。 ※萬曆本《日記故事大全》，頁 251, 266。

109 按：明代《日記故事》的版本頗多，本表以兩個《日記故事》版本進行搜檢核對。一是嘉靖本《日記故事》：元・虞韶纂集，明・熊大木校註，《日記故事》（收入《中國古代版畫叢刊》第 2 冊，上海：上海古籍出版社，1988，據明嘉靖廿一年[1542]刻本影印）；一為萬曆本《日記故事大全》：明・張瑞圖校，[日]長澤規矩也編，《日記故事大全》（收入《和刻本類書集成》第 3 輯，上海：上海古籍出版社，1990，據日本寬文九年[1669]正月中尾市朗兵衛覆明萬曆中劉龍田刊本影印）。

110 周・庚桑楚，《亢倉子》（上海：上海古籍出版社，1990，據明正統道藏本影印），〈訓道篇第七〉，頁 30-31。

111 庚桑楚，《亢倉子》，頁 31。

112 元・佚名，《群書通要》（收入《叢書集成・三編》第 26 冊，臺北：新文豐，1997，據清嘉慶宛委別藏本影印），丁集卷一〇，〈孝義門・孝行類〉，頁 2a-b。

113 漢・劉珍，《東觀漢記》（收入《叢書集成・新編》第 111 冊，臺北：新文豐，1985，據清武英殿聚珍版叢書本排印），卷一八，〈列傳十三〉，頁 166。

	《鄉約鐸書》人物故事	原始出處 或 相關轉引
尊敬長上	1 姚栖雲：孝敬居家，謙謹於人，歷代皆旌其門。	1 唐・姚栖雲 ※宋・江少虞，《宋朝事實類苑》。[114] ※宋・李昌齡傳，宋・鄭清之贊，《太上感應篇》。[115]
	2 張公藝：九世同居，高宗皇帝問處家之道，書忍字百餘，子孫繁盛。	2 唐・張公藝 (577-676) ※唐・李冗，《獨異志》。[116] ※嘉靖本《日記故事》，頁 668。 ※萬曆本《日記故事大全》，頁 285。
	3 薛包：善友讓，與兄弟分財產，獨取最下者。	3 東漢・薛包 ※南北朝・范曄，《後漢書》。[117] ※嘉靖本《日記故事》，頁 616-617。 ※萬曆本《日記故事大全》，頁 277-278。
和睦鄉里	1 范文正公：居蘇州置義田，周濟鄉人，至今尚存。	1 宋・范仲淹 (989-1052) ※宋・范成大纂修，紹定《吳郡志》。[118] ※嘉靖本《日記故事》，頁 669。 ※萬曆本《日記故事大全》，頁 285。
	2 燕山竇禹鈞：廣行陰德，助嫁濟喪，焚券還金，聚書籍，延師儒，以教鄉人子弟，後來五子登科。	2 後晉・竇禹鈞 ※宋・潘自牧，《記纂淵海》。[119] ※嘉靖本《日記故事》，頁 712-713。 ※萬曆本《日記故事大全》，頁 291。

[114] 宋・江少虞，《宋朝事實類苑》（上海：上海古籍出版社，1981），卷五三，〈忠孝節義・姚栖雲〉，頁 696。

[115] 李昌齡，《太上感應篇》卷二，〈友悌〉，頁 24。

[116] 唐・李冗，《獨異志》（收入《續修四庫全書》第 1264 冊，上海：上海古籍出版社，1997，據明萬曆商氏半埜堂刻稗海本影印），卷中，頁 21a-b。

[117] 南北朝・范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1987），卷三九，〈列傳第二十九〉，頁 1294。

[118] 宋・范成大纂修，紹定《吳郡志》（北京：北京圖書館出版社，2003，據中國國家圖書館藏宋紹定刻元修本影印），卷一四，〈錢公輔撰范文正公義田記〉，頁 17a-20b。

[119] 宋・潘自牧，《記纂淵海》（收入《景印文淵閣四庫全書》第 930 冊），卷二二，頁 8a。

	《鄉約鐸書》人物故事	原始出處 或 相關轉引
和睦鄉里	3 李謙、李浩：俱是富室行善於鄉，子孫科第累代。	3 宋・李謙 (1232-1310)、李浩然 ※宋・李昌齡傳，鄭清之贊，《太上感應篇》。[120]
教訓子孫	1 呂公希哲：家教甚嚴；不命坐，不敢坐，極熱不敢去衣襪，不敢進茶房酒肆，後成顯官。 2 胡瑗：治家甚嚴，尤謹內外之防；兒婦非節朔，不許歸寧；子弱冠，客至猶供茶湯。	1 宋・呂希哲 (1036-1114) ※宋・朱熹，《小學集注》。[121] ※嘉靖本《日記故事》，頁 676。 ※萬曆本《日記故事大全》，頁 287。 2 宋・胡瑗 (993-1059) ※嘉靖本《日記故事》，頁 677-678。 ※萬曆本《日記故事大全》，頁 262。
各安生理	1 寧子：敝裘而耕。 2 張弘道：行傭讀書。	1 曾子 按：「寧」應為手植之誤。[122] 2 張弘道＝宋・張繹[123] ※元・脫脫，《宋史》。 ※萬曆本《日記故事大全》，頁 264。

[120] 《鄉約鐸書》所舉之李浩，應即李浩然。《太上感應篇》同卷有謂：「李浩然者，亦富室也；拯濟貧困積四十餘年，未嘗少怠」，見李昌齡，《太上感應篇》卷五，〈與人不追悔〉，頁 45。

[121] 宋・朱熹，《御定小學集注》（收入《景印文淵閣四庫全書》第 699 冊），卷六，〈外篇・善行第六〉，頁 1b。

[122] 按：「寧子」或為「曾子」之誤。明・沈守正《四書說叢》有「曾子敝裘而耕，其貧可知」，見沈守正，《四書說叢》（收入《四庫全書存目叢書》第 163 冊，臺南：莊嚴文化，1997，據浙江圖書館藏明萬曆四十三年[1615]刻本影印），卷一四，〈事親章〉，頁 11b。明・方應祥《青來閣初集》亦有「曾子敝裘而畊，歌聲若出金石，能用境以煉吾之效也」。見方應祥，《青來閣初集》（收入《四庫禁燬書叢刊》第 40 冊，北京：北京出版社，2000，據山東省圖書館藏明萬曆四十五年[1617]自刻本影印），卷九，〈評蹇叔近作〉，頁 30a。

[123] 對照《日記故事大全》「張繹」條：「張繹，字弘道，傭于市，後憤力學」，可知張弘道即張繹。《宋史》有傳：「張繹，字思叔，河南壽安人，力傭力讀。」元・脫脫，《宋史》（北京：中華書局，1977），卷四二八，〈列傳一八七〉，頁 12733。

	《鄉約鐸書》人物故事	原始出處 或 相關轉引
各安生理	3 張孝基：還家財於妻父之子，上帝命主嵩山。 4 林氏祖：拾遺不隱，子孫科第繁盛。	3 宋・張孝基 ※宋・祝穆，《古今事文類聚》。[124] ※嘉靖本《日記故事》，頁 642。 ※萬曆本《日記故事大全》，頁 293。 4 林氏祖＝林績 (?) ※嘉靖本《日記故事》，頁 642。 ※萬曆本《日記故事大全》，頁 292。
勿作非為	1 周處：勇力絕人，不脩細行，人比為蛟虎之害，後來悔悟，勵志好學，卒為忠孝。 2 戴淵：少年江淮劫掠，為陸機勸化，改過脩德，後成大名人。	1 晉・周處 (236-297) ※南北朝・劉義慶，《世說新語》。[125] ※嘉靖本《日記故事》，頁 658。 ※萬曆本《日記故事大全》，頁 263-264。 2 晉・戴淵 (271-322) ※南北朝・劉義慶，《世說新語》。[126] ※嘉靖本《日記故事》，頁 659。

124 宋・祝穆，《古今事文類聚》（收入《景印文淵閣四庫全書》第 925-929 冊），後集卷一〇，〈人倫部・財產歸妻弟〉，頁 22a-b。

125 南北朝・劉義慶撰，劉孝標注，《世說新語》（臺北：臺灣商務印書館，1968，據四部叢刊景明袁氏嘉趣堂本），下冊卷五，頁 156。

126 劉義慶，《世說新語》下冊卷五，頁 156-157。

附錄八：《鄉約鐸書》援引法條與明清律例原文對照表[127]

（按：粗體加底線者為相同者，灰底者表字詞稍有出入）

	《鄉約鐸書》引文	《大清律例》原文	《大明律例》原文
孝順父母	凡子孫毆祖父母、父母，妻妾毆夫之祖父母、父母者，斬；殺者，凌遲處死。	〈刑律・鬥毆・鬥毆（相爭為鬥，相打為毆）・毆祖父母父母〉： 凡子孫毆祖父母、父母，及妻妾毆夫之祖父母、父母者，皆斬；殺者，皆凌遲處死。	〈刑律・鬭毆・毆祖父母父母〉： 凡子孫毆祖父母、父母，及妻妾毆夫之祖父母、父母者，皆斬；殺者，皆凌遲處死。
	罵者，絞。	〈刑律・罵詈・罵人（凡罵人者，笞一十。互相罵者，各笞一十）・罵祖父母父母〉： 凡罵祖父母、父母、及妻妾罵夫之祖父母、父母者，並絞。須親告乃坐。	〈刑律・罵詈・罵祖父母父母〉： 凡罵祖父母、父母，及妻妾罵夫之祖父母、父母者，並絞。（須親告乃坐。）
	奉養有缺者，杖一百。	〈刑律・訴訟・子孫違犯教令〉： 凡子孫違犯祖父母、父母教令，及奉養有缺者，杖一百。（謂教令可從而故違、家道堪奉而故缺者，須祖父母、父母親告，乃坐。）	〈刑律・訴訟・子孫違犯教令〉： 凡子孫違犯祖父母、父母教令，及奉養有缺者，杖一百。（謂教令可從而故違、家道堪奉而故缺者，須祖父母、父母親告，乃坐。）

[127] 本表對照之順治朝大清律，為清・吳達海、剛林奉敕纂，《大清律集解附例》（收入楊一凡等編校，《中國珍稀法律典籍續編》第 5 冊，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2002），分見於〈戶律・錢債〉，頁 228-229；〈禮律・祭祀〉，頁 238；〈刑律・賊盜〉，頁 300, 306；〈刑律・人命〉，頁 327；〈刑律・鬥毆〉，頁 337-339, 341, 344-346；〈刑律・罵詈〉，頁 350；〈刑律・訴訟〉，頁 361。明律部分，見明・明太祖敕編，明・舒化等纂例，《大明律附例》（南京：江蘇廣陵古籍出版社，1987），分見於卷一八，〈刑律・賊盜〉，頁 2a；卷一九，〈刑律・人命〉，頁 5a；卷二〇，〈刑律・鬭毆〉，頁 4a, 6a-b, 8b, 12a-b, 14a；卷二一，〈刑律・罵詈〉，頁 2a, 3a；卷二二，〈刑律・訴訟〉，頁 14a；卷九，〈戶律・錢債〉，頁 1a-2a；卷一一，〈禮律・祭祀〉，頁 3b-4a。表中不另一一註明出處。

	《鄉約鐸書》引文	《大清律例》原文	《大明律例》原文
尊敬長上	凡弟妹毆兄姊，傷者，杖一百，徒三年；死者，斬。 侄毆叔伯、父母，外孫毆外祖父母，加毆兄姊罪一等；故殺者，凌遲。	〈刑律・鬥毆・鬥毆（相爭為鬥，相打為毆）・毆期親尊長〉： 凡弟妹毆（同胞）兄姊者，（姊妹雖出嫁，兄弟雖為人後降服，其罪亦同。）杖九十、徒二年半；傷者，杖一百、徒三年。折傷者，杖一百、流三千里；……死者，（不分首、從）皆斬。 若姪毆伯叔父母、姑，（是期親尊屬），及外孫毆外祖父母，（服雖小功，其恩義與期親並重）。各加（毆兄姊罪）一等。……故殺者，皆（不分首、從），凌遲處死（若卑幼與外人謀、故殺親屬者，外人造意、下手，從而加功不加功，自依凡人故殺律科罪，不在皆斬、皆凌遲之限）。	〈刑律・鬬毆・毆期親尊長〉： 凡弟妹毆兄姊者，杖九十，徒二年。傷者，杖一百，徒三年。折傷者，杖一百，流三千里。刃傷及折肢，若瞎其一目者，絞。死者，斬。若姪毆伯叔、父母、姑，及外孫毆外祖父母，各加一等。其過失殺傷者，各減本殺傷罪二等。故殺者，皆凌遲處死。
	凡毆、罵緦麻尊上以上，加等杖笞。	〈刑律・鬥毆・鬥毆（相爭為鬥，相打為毆）・妻妾與夫親屬相毆〉： 凡妻妾毆夫之期親以下、緦麻以上（本宗、外姻）尊長，與夫毆同罪。（……）至死者，各斬。	〈刑律三・鬬毆・妻妾與夫親屬相毆〉： 凡妻妾毆夫之期親以下、緦麻以上尊長，與夫毆同罪，至死者，各斬。

	《鄉約鐸書》引文	《大清律例》原文	《大明律例》原文
尊敬長上		〈刑律・罵詈・罵人（凡罵人者，笞一十。互相罵者，各笞一十）・罵尊長〉：凡罵（內外）緦麻兄、姊，笞五十；小功兄、姊，杖六十；大功兄、姊，杖七十；尊屬（兼緦麻、小功、大功。）各加一等；若罵（期親同胞）兄、姊，杖一百；伯叔父母、姑、外祖父母，各加（罵兄、姊）一等。並須親告，乃坐。	〈刑律・罵詈・罵尊長〉：凡罵緦麻兄姊，笞五十；小功，杖六十；大功，杖七十。尊屬，各加一等。若罵兄、姊者，杖一百。伯叔父母姑、外祖父母，各加一等。（並須親告乃坐。）
	凡奴婢毆家長者，斬。殺者，凌遲；過失殺者，絞。	〈刑律・鬥毆・鬥毆（相爭為鬥，相打為毆）・奴婢毆家長〉：凡奴婢毆家長者，（有傷、無傷，預毆之奴婢，不分首、從）皆斬。殺者（故殺、毆殺，預毆之奴婢，不分首、從）皆凌遲處死。過失殺者，絞；（監候）。	〈刑律・鬬毆・奴婢毆家長〉：凡奴婢毆家長者，皆斬；殺者，皆凌遲處死；過失殺者，絞（……）。
	部民毆官長者，如之。	〈刑律・鬥毆・毆制使及本管長官〉、〈刑律・鬥毆・佐職統屬毆長官〉、〈刑律・鬥毆・上司官與統屬官相毆〉、〈刑律・鬥毆・九品以上官毆長官〉	〈刑律・鬬毆・毆制使及本管長官〉、〈刑律・鬬毆・佐職統屬毆長官〉、〈刑律・鬬毆・上司官與統屬官相毆〉、〈刑律・鬬毆・九品以上官毆長官〉
和睦鄉里	凡共毆致死，下手者，絞。元謀者，杖一百、流三千里。餘人俱杖。	〈刑律・人命・鬥毆及故殺人（獨毆曰毆，有從為同謀共毆。臨時有意欲殺，非人所知曰故。共毆者，惟不及知，仍只為同謀共毆。此故殺所以與毆同條，而與謀攸分。）〉：	〈刑律・人命・鬬毆及故殺人〉：凡鬬毆殺人者，不問手足、他物、金刃，並絞。故殺者，斬。若同謀共毆人因而致死者，以致命傷爲重。下手者，

	《鄉約鐸書》引文	《大清律例》原文	《大明律例》原文
和睦鄉里		凡鬥毆殺人者，不問手足、他物、金刃，並絞。（監候。）若同謀共毆人因而致死者，以致命傷為重，下手（致命傷重）者，絞；（監候。）元謀者，（不問共毆與否。）杖一百、流三千里；餘人（不曾下手致命，又非元謀。）各杖一百（各，兼人數多寡，及傷之輕重者言。）	絞。元謀者，杖一百，流三千里。餘人各杖一百。
教訓子孫	凡子孫故違祖父母、父母教令者，杖一百。	〈刑律・訴訟・子孫違犯教令〉： 凡子孫違犯祖父母、父母教令，及奉養有缺者，杖一百。（謂教令可從而故違、家道堪奉而故缺者，須祖父母、父母親告，乃坐。）	〈刑律・訴訟・子孫違犯敎令〉： 凡子孫違犯祖父母、父母教令，及奉養有缺者，杖一百。（謂教令可從而故違、家道堪奉而故缺者，須祖父母、父母親告，乃坐。）
	罵者，絞。	〈刑律・罵詈・罵人（凡罵人者，笞一十。互相罵者，各笞一十）・罵祖父母父母〉： 凡罵祖父母、父母、及妻妾罵夫之祖父母、父母者，並絞。須親告乃坐。	〈刑律・罵詈・罵祖父母父母〉： 凡罵祖父母、父母，及妻妾罵夫之祖父母、父母者，並絞。（須親告坐。）
	毆者，斬；殺者，凌遲處死。	〈刑律・鬥毆・鬥毆（相爭為鬥，相打為毆）・毆祖父母父母〉： 凡子孫毆祖父母、父母，及妻妾毆夫之祖父母、父母者，皆斬；殺者，皆凌遲處死。	〈刑律・鬬毆・毆祖父母父母〉： 凡子孫毆祖父母、父母，及妻妾毆夫之祖父母、父母者，皆斬；殺者，皆凌遲處死。

	《鄉約鐸書》引文	《大清律例》原文	《大明律例》原文
各安生理	凡以私債強占人孳畜產業者，杖八十；若估計過本者，坐赃論。若准折人妻妾子女者，杖一百；強奪者，加二等。因而姦占者，絞。	〈戶律・錢債・違禁取利〉：凡私放錢債及典當財物，每月取利並不得過三分。……若豪勢之人，（於違約負債者。）不告官司，以私債強奪去人孳畜產業者，杖八十。（無多取餘利，聽贖，不追。）若估（所奪畜產之）價過本利者，計多餘之物，（罪有重於杖八十者。）坐贓論。（止杖一百、徒三年。）依（多餘之）數追還主。若准折人妻妾、子女者，（姦佔即從和姦論。）杖一百，強奪者，加二等。（杖七十、徒一年半。）因而姦佔婦女者，絞（監候。所准折強奪之）人口給親，私債免追。	〈戶律・錢債・違禁取利〉：凡私放錢債及典當財物，每月取利並不得過三分。……若豪勢之人，不告官司，以私債強奪去人孳畜產業者，杖八十；若估價過本利者，計多餘之物坐贓論，依數追還。若准折人妻妾子女者，杖一百；強奪者，加二等；因而姦占婦女者，絞；人口給親，私債免追。
勿作非為	凡鬪毆殺人，不論手足、金刃、他物，并絞；故殺者，斬。	〈刑律・人命・鬥毆及故殺人（獨毆曰毆，有從為同謀共毆。臨時有意欲殺，非人所知曰故。共毆者，惟不及知，仍只為同謀共毆。此故殺所以與毆同條，而與謀攸分。）〉：凡鬥毆殺人者，不問手足、他物、金刃，並絞。（監候。）故殺者，斬。（監候。）若同謀共毆人因而致死者，以致命傷為重，下手（致命傷重）者，絞；（監候。）元謀者，（不問共毆與否，）杖一百、流三千里；餘人（不曾下手致命，又非元謀。）各杖一百，（各，兼人數多寡，及傷之輕重者言。）	〈刑律・人命・鬬毆及故殺人〉：凡鬬毆殺人者，不問手足、他物、金刃，並絞。故殺者，斬。

	《鄉約鐸書》引文	《大清律例》原文	《大明律例》原文
勿作非為	凡強盜得財者，不分首、從、窩主，并斬。	〈刑律・賊盜・強盜〉：凡強盜已行而不得財者，皆杖一百、流三千里。但得（事主）財者，不分首從，皆斬（雖不分贓，亦坐。）	〈刑律・賊盜・強盜〉：凡強盜已行而不得財者，皆杖一百，流三千里。但得財者，不分首、從，皆斬。
	造妖言妖書者，斬。	〈刑律・賊盜・造妖書妖言〉：凡造讖緯、妖書、妖言及傳用惑眾者，皆斬。（監候。被惑人不坐。不及眾者，流三千里，合依量情分坐。）若（他人造傳）私有妖書，隱藏不送官者，杖一百、徒三年。	〈刑律・賊盜・造妖書妖言〉：凡造讖緯、妖書、妖言，及傳用惑衆者，皆斬。（皆者，謂不分首從，一體科罪。餘條言皆者，並準此。）若私有妖書隱藏，不送官者，杖一百，徒三年。
	師巫邪術，為首者，絞；從者，杖一百、流三千里；里長不首者，笞四十。	〈禮律・祭祀・禁止師巫邪術〉：凡師巫假降邪神，書符，咒水，扶鸞，禱聖，自號端公，太保，師婆（名色），及妄稱彌勒佛，白蓮社、明尊教、白雲宗等會，一應左道亂正之術，或隱藏圖像，燒香集眾，夜聚曉散，佯修善事，煽惑人民，為首者，絞；（監候。）為從者，各杖一百、流三千里。若軍民裝扮神像，鳴鑼擊鼓，迎神賽會者，杖一百，罪坐為首之人。里長知而不首者，各笞四十。其民間春秋義社（以行祈報者。）不在此限。	〈禮律・祭祀・禁止師巫邪術〉：凡師巫假降邪神，書符、呪水、扶鸞、禱聖，自號端公、太保、師婆，及妄稱彌勒佛、白蓮社、明尊教、白雲宗等會，一應左道亂正之術，或隱藏圖像，燒香集衆，夜聚曉散，佯修善事，扇惑人民，爲首者，絞；爲從者，各杖一百，流三千里。若軍民裝扮神像，鳴鑼擊鼓，迎神賽會者，杖一百，罪坐爲首之人。里長知而不首者，各笞四十；其民間春秋義社，不在禁限。

附錄九：《鄉約鐸書》、《六諭集解》與《六諭衍義》之詩歌對比

（按：粗體為魏同翟之處，加底線為范同翟之處，灰底者表字詞稍有差異）

	翟鳳翥《鄉約鐸書》	魏象樞《六諭集解》	范鋐《六諭衍義》
孝順父母	**我勸**吾民孝父母，父母之恩爾知否？ 懷胎十月苦難言，乳哺三年曾釋手？ **每逢疾病更關情**，終及成人求配偶。 豈徒生我受劬勞，終身為我忙奔走。 **試讀蓼莪詩一篇，欲報罔極空回首。** □□□□□□□，□□□□□□□。	**我勸吾民孝父母，父母之恩爾知否？** 生我育我苦萬千，朝夕顧復不離手。 豈但三年乳哺艱，甘脆何曾入其口。 **每逢疾病更關情**，廢寢忘食無不有。 虎狼猶知父母恩，人不如獸亦可醜。 **試讀蓼莪詩一篇，欲報罔極空回首**。 誰人不受劬勞恩？**我勸吾民孝父母**。	我勸世人孝父母，父母之恩爾知否？ 懷胎十月苦難言，乳哺三年未釋手。 每逢疾病更關心，教讀成人求配偶。 豈徒生我受劬勞，終身為我忙奔走。 子欲養時親不在，欲報罔極空回首。 莫教風木淚沾襟，我勸世人孝父母。
尊敬長上	**我勸**吾民敬長上，**少小無如崇退讓**。 **分定尊卑不可踰**，齒居先**後**寧容**亢**。 詩人抑抑誦武公，尼父諄諄戒**闕黨**。 天敘天秩禮本全，行徐行疾時當講。 傲為兇德莫猖狂，謙在真心休勉強。 福禍從來此處分，**我勸**吾民敬長上。	**我勸吾民**尊**長上，少小無如崇退讓**。 **分定尊卑不可踰**，輩分前**後**無相**亢**。 **闕黨**欲速非求益，原壤不遜曾受杖。 道路崎嶇爭負戴，几杖追隨共偃仰。 老吾老兮親自敦，尊高年兮齒相尚。 堯舜亦從仁讓來，疾徐之間休輕放。 凌節其如浮薄何，**我勸吾民**尊**長上**。	我勸世人敬長上，身先尊敬為榜樣。 後船眼即照前船，簷前滴水毫不爽。 分定尊卑豈可踰，齒居先後勿宜亢。 逆理犯上刻難容，徐行後長時當講。 傲為凶德自招非，溫良恭讓人盡仰。 滿則招損謙則益，我勸世人敬長上。
和睦鄉里	**我勸**吾民**睦鄉里**，仁里原從和睦始。 **四海**須知皆兄弟，一鄉安得**分彼此**。 **酒**熟**開壺共**勸酬，**田**聯**併力同**耘**耔**。 **東家有粟宜相**賙，**西家有勢勿輕使**。 偶逢**患難**必扶持，依倚何殊唇與齒。 古來**比屋**成**可封**，**我勸**吾民**睦鄉里**。	**我勸吾民睦鄉里**，自古人情重桑梓。 仁人**四海**為一家，何乃比鄰**分彼此**。 有**酒開壺共**斟酌，有**田併力同**耕**耔**。 **東家有粟宜相**周，**西家有勢勿輕使**。 見人爭訟莫挑唆，聞人**患難**猶自己。 鄰里和時外侮消，百姓親睦自此始。 親睦**比屋**皆**可封**，**我勸吾民睦鄉里**。	我勸世人睦鄉里，仁里原從和睦始。 須知海內皆弟兄，安得鄰居分彼此。 從來和氣能致祥，自古鄉情稱美水。 東家有粟宜相賙，西家有勢勿輕使。 偶逢患難必扶持，若欲告狀相勸止。 同鄉共井如至親，我勸世人睦鄉里。

	翟鳳翥《鄉約鐸書》	魏象樞《六諭集解》	范鋐《六諭衍義》
教訓子孫	我勸吾民訓子孫，子孫成敗關家門。 寢坐視聽胎有教，箕裘弓治武當繩。 黃金萬兩有時盡，詩書一卷可常存。 蜾蠃尚能化異類，燕翼豈難裕後昆。 縱使不才無遽棄，善養還須父母恩。 世間不肖從姑息，我勸吾民訓子孫。	我勸吾民教子孫，子孫好醜關家門。 周公撻禽為聖父，孔庭訓鯉見魯論。 自幼何為禽犢愛，忍令子孫愚且昏。 黃金滿籯何足貴，一經教子言猶存。 蜾蠃尚能化異類，燕翼豈難裕後昆。 縱使不才也難棄，教育還須父母恩。 子孫孝順樂何如，我勸吾民訓子孫。	我勸世人訓子孫，子孫成敗關家門。 良玉不琢不成器，若還驕養是病根。 寢坐視聽胎有教，箕裘弓治武當繩。 黃金萬兩有時盡，詩書一卷可常存。 養子不教父之過，愛而勿勞豈是恩。 世間不肖從姑息，我勸世人訓子孫。
各安生理	我勸吾民安生理，處世無如守分美。 守分不求自有餘，過分多求還喪己。 榮枯得失命難逃，士農工商業莫徙。 克勤克儉日常操，無辱無憂誰可比。 築巖釣渭是何人，霖雨鷹揚倏忽起。 三復豳風與葛覃，我勸吾民安生理。	我勸吾民安生理，處世無如守分美。 守分不求自有餘，過分多求還喪己。 農者但向耕鑿間，工者但向錐刀裏。 商者行道要深藏，賈者居市休貪鄙。 饒他異物不能遷，自然家道日興起。 華胥蓬萊在人間，民生安業無乃是。 守分守分美何如，我勸吾民安生理。	我勸世人安生理，素位而行稱君子。 榮枯得失命安排，士農工商業莫徙。 妄想心高百無成，厭常喜新沒終始。 藝多不精不養身，遊手好閒窮到底。 皇天不負苦心人，須知安分能守己。 更知徼幸斷難行，我勸世人安生理。
勿作非為	我勸吾民莫非為，非為由來是禍基。 只因一念微茫錯，詎料終身羅網隨。 姦盜詐偽常相貫，徒流笞杖豈便宜。 拋妻棄子身難保，披枷帶鎖悔嫌遲。 縱然逃得官刑過，神明報應決無遺。 及早回心猶可救，我勸吾民莫非為。	我勸吾民毋非為，非為繇來是禍基。 一念稍錯萬事裂，一朝不忍終身危。 淫賭竊刦勢必至，健訟紛爭與詐欺。 白晝難逃三尺法，暗中尤有鬼神知。 力窮勢敗網羅入，此際堪憐悔恨遲。 莫道機謀能解脫，奸雄消得幾多時。 及早覺迷猶尚可，我勸吾民毋非為。	我勸世人莫非為，非為由來是禍基。 只因一點念頭錯，詎料終身自喫虧。 姦淫賊盜方纏起，徒流絞斬即相隨。 拋屍露骨身難保，帶鎖披枷悔是遲。 縱然逃得官刑過，神明報應不差池。 及蚤回心猶可救，我勸世人莫非為。

附錄一〇：魏象樞《六諭集解》之樂章（附工尺譜與對應之簡譜）[128]

一、孝順父母

1 3 5 3 5 3 2　3 2 5 3 5 3 2　5 7 5 1 5 3 2　3 2 5 3 5 3 2
我勸吾民孝父母，父母之恩爾知否？生我育我苦萬千，朝夕顧復不離手。
上工六工六工尺　工尺六工六工尺　六一六上六工尺　工尺六工六工尺

3 2 5 3 5 3 2　1 3 5 2 5 3 2　3 2 5 3 5 3 2　3 2 5 3 5 3 2
豈但三年乳哺艱，甘脆何曾入其口。每逢疾病更關情，廢寢忘食無不有。
工尺六工六工尺　上工六尺合工尺　工尺六工六工尺　工尺六工六工尺

3 2 5 3 5 3 2　3 2 5 3 6 3 2　3 2 6 3 5 3 2　3 2 6 3 6 3 2
虎狼猶知父母恩，人不如獸亦可醜。試讀蓼莪詩一篇，欲報罔極空回首。
工尺六工六工尺　工尺六工五工尺　工尺五工六工尺　工尺五工五工尺

3 2 6 3 6 3 2　3 2 6 3 6 3 2
誰人不受劬勞恩？我勸吾民孝父母。
工尺五工五工尺　工尺五工五工尺

二、尊敬長上

1 2 4 2 4 2 1　2 1 5 2 5 2 1　2 1 5 2 1 5 2　1 2 5 2 5 2 1
我勸吾民尊長上，少小無如崇退讓。分定尊卑不可踰，輩分前後無相亢。
上尺凡尺凡尺上　尺上六尺六尺上　尺上六尺上六尺　上尺六尺六尺上

2 1 5 2 5 2 1　2 1 5 2 5 2 1　2 1 5 2 5 2 1　2 1 5 2 5 2 1
闕黨欲速非求益，原壤不遜曾受杖。道路崎嶇爭負戴，几杖追隨共偃仰。
尺上六尺六尺上　尺上六尺六尺上　尺上六尺六尺上　尺上六尺六尺上

2 1 5 2 5 2 1　2 1 5 2 5 2 1　2 1 5 3 5 1 2　3 2 5 3 5 3 2
老吾老兮親自敦，尊高年兮齒相尚。堯舜亦從仁讓來，疾徐之間休輕放。
尺上六尺六尺上　尺上六尺六尺上　尺上六工六上尺　工尺六工六工尺

3 2 5 3 5 3 2　3 2 6 3 6 3 2
凌節其如浮薄何，我勸吾民尊長上。
工尺六工六工尺　工尺五工五工尺

---

[128] 魏象樞，《六諭集解》，頁500-542。

三、和睦鄉里

$\underline{7}$ 2 4 2 4 2 1	2 1 5 2 5 2 1	2 1 5 2 5 2 1	2 1 5 2 5 2 1
我勸吾民睦鄉里，	自古人情重桑梓。	仁人四海為一家，	何乃比鄰分彼此。
一尺凡尺凡尺上	尺上六尺六尺上	尺上六尺六尺上	尺上六尺六尺上
2 1 5 2 5 2 1	2 1 5 2 5 2 1	2 1 5 2 5 2 1	2 1 5 2 5 2 1
有酒開壺共斟酌，	有田併力同耕耔。	東家有粟宜相周，	西家有勢勿輕使。
尺上六尺六尺上	尺上六尺六尺上	尺上六尺六尺上	尺上六尺六尺上
2 1 5 2 5 2 1	2 1 5 2 5 2 1	2 1 5 2 5 2 1	2 1 5 2 5 2 1
見人爭訟莫挑唆，	聞人患難猶自己。	鄰里和時外侮消，	百姓親睦自此始。
尺上六尺六尺上	尺上六尺六尺上	尺上六尺六尺上	尺上六尺六尺上
2 1 5 2 5 2 1	2 1 5 2 5 2 1		
親睦比屋皆可封，	我勸吾民睦鄉里。		
尺上六尺六尺上	尺上六尺六尺上		

四、教訓子孫

1 3 5 2 5 2 1	2 1 5 2 5 2 1	3 2 5 3 5 3 2	3 2 5 3 5 3 2
我勸吾民教子孫，	子孫好醜關家門。	周公撻禽為聖父，	孔庭訓鯉見魯論。
上工六尺六尺上	尺上六尺六尺上	工尺六工六工尺	工尺六工六工尺
3 2 6 3 6 3 2	3 2 6 3 6 3 2	3 2 6 3 6 3 2	1 2 6 3 6 3 2
自幼何為禽犢愛，	忍令子孫愚且昏。	黃金滿籯何足貴，	一經教子言猶存。
工尺五工五工尺	工尺五工五工尺	工尺五工五工尺	上尺五工五工尺
3 2 6 3 6 3 2	3 2 6 3 6 3 2	3 2 6 3 6 3 2	3 2 6 3 6 3 2
蜾蠃尚能化異類，	燕翼豈難裕後昆。	縱使不才也難棄，	教育還須父母恩。
工尺五工五工尺	工尺五工五工尺	工尺五工五工尺	工尺五工五工尺
$\underline{5}$ 3 6 3 6 3 2	3 2 6 3 6 3 2		
子孫孝順樂何如，	我勸吾民訓子孫。		
合工五工五工尺	工尺五工五工尺		

五、各安生理

1 2 5 2 5 2 1　2 1 5 2 5 2 1　2 1 5 2 5 2 1　2 1 5 2 5 2 1
我勸吾民安生理，處世無如守分美。守分不求自有餘，過分多求還喪己。
上尺六尺六尺上　尺上六尺六尺上　尺上六尺六尺上　尺上六尺六尺上

2 1 5 2 5 2 1　2 1 5 2 5 2 1　2 1 5 2 5 2 1　2 1 5 2 5 2 1
農者但向耕鑿間，工者但向錐刀裏。商者行道要深藏，賈者居市休貪鄙。
尺上六尺六尺上　尺上六尺六尺上　尺上六尺六尺上　尺上六尺六尺上

2 1 5 2 5 2 1　2 1 5 2 5 2 5　2 1 5 2 5 2 1　2 1 5 2 5 2 1
饒他異物不能遷，自然家道日興起。華胥蓬萊在人間，民生安業無乃是。
尺上六尺六尺上　尺上六尺六尺六　尺上六尺六尺上　尺上六尺六尺上

2 1 5 2 5 2 1　6 1 5 2 5 2 1
守分守分美何如，我勸吾民安生理。
尺上六尺六尺上　五上六尺六尺上

六、勿作非為

1 3 5 3 5 3 2　3 2 5 3 5 3 2　3 2 6 3 6 3 2　3 2 6 3 6 3 2
我勸吾民毋非為，非為繇來是禍基。一念稍錯萬事裂，一朝不忍終身危。
上工六工六工尺　工尺六工六工尺　工尺五工五工尺　工尺五工五工尺

3 2 6 3 5 3 2　3 2 5 3 6 3 2　3 2 6 3 6 3 2　3 2 6 3 6 3 2
淫賭竊刦勢必至，健訟紛爭與詐欺。白晝難逃三尺法，暗中尤有鬼神知。
工尺五工六工尺　工尺六工五工尺　工尺五工五工尺　工尺五工五工尺

3 2 6 3 5 3 2　3 2 6 3 6 3 2　3 2 5 3 6 3 2　3 2 6 3 6 3 2
力窮勢敗網羅入，此際堪憐悔恨遲。莫道機謀能解脫，奸雄消得幾多時。
工尺五工六工尺　工尺五工五工尺　工尺六工五工尺　工尺五工五工尺

3 2 6 3 6 3 2　3 2 6 3 6 3 2
及早覺迷猶尚可，我勸吾民毋非為。
工尺五工五工尺　工尺五工五工尺

引用書目

一、傳統文獻

〈葉方藹列傳・許三禮〉（清史館本），《大清國史人物列傳及史館檔傳包傳稿檔》，臺北：國立故宮博物院藏，編號 701007798。
〈嚴沆列傳・許三禮〉，《大清國史人物列傳及史館檔傳包傳稿檔》，編號 701006311。
《世宗憲皇帝實錄》，收入《清實錄》，北京：中華書局，1985。
《世祖章皇帝實錄》，收入《清實錄》，北京：中華書局，1985。
《德宗景皇帝實錄》，收入《清實錄》，北京：中華書局，1987。
中央研究院歷史語言研究所校勘，《明實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966。
中央研究院歷史語言研究所藏明清史料，登錄號 011248，〈順治帝親政恩詔稿〉。
中央研究院歷史語言研究所藏明清史料，登錄號 089298，〈江西巡撫蔡士英為恭陳及時興屯事宜仰請聖裁事〉。
中央研究院歷史語言研究所藏明清史料，登錄號 186749，〈分理江西南昌等七府興屯道翟鳳翥呈進鄉約鐸書〉。
中國第一歷史檔案館編，《光緒朝硃批奏摺》第 104 輯，北京：中華書局，1996。
佚人輯，《奉勸世人和氣生財・賢良一家言》，回心堂刊本，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏。
姚永樸輯，〈清史臣工傳・許三禮〉，《大清國史人物列傳及史館檔傳包傳稿檔》，編號 701006743。
陳尚君輯校，《全唐詩補編・續拾》，北京：中華書局，1992。
寧希元校點，《元刊雜劇三十種新校》，蘭州：蘭州大學出版社，1988。
趙克生整理，《明朝聖諭宣講文本匯輯》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2014。
趙爾巽等，《清史稿》，北京：中華書局，1976-1977。
戴錫章輯，〈臣工列傳・許三禮〉，《大清國史人物列傳及史館檔傳包傳稿檔》，編號 701006023。
劉海年、楊一凡總主編，《中國珍稀法律典籍集成》，北京：科學出版社，1994。
周・卜商，《子夏易傳》，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1993，據粵東書局據清同治十二年 (1873) 通志堂經解本重刊。
周・庚桑楚，《亢倉子》，上海：上海古籍出版社，1990，據明正統道藏本影印。

漢・劉珍，《東觀漢記》，收入《叢書集成・新編》第 111 冊，臺北：新文豐，1985，據清武英殿聚珍版叢書本排印。
南北朝・范曄，《後漢書》，北京：中華書局，1987。
南北朝・劉義慶撰，劉孝標注，《世說新語》，臺北：臺灣商務印書館，1968，據四部叢刊景明袁氏嘉趣堂本。
隋・姚察等，《梁書》，北京：中華書局，1973。
唐・李冗，《獨異志》，收入《續修四庫全書》第 1264 冊，上海：上海古籍出版社，1997，據明萬曆商氏半埜堂刻稗海本影印。
唐・李延壽，《南史》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 265 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
唐・房玄齡等，《晉書》，北京：中華書局，1974。
宋・司馬光編著，元・胡三省音註，標點資治通鑑小組校點，《資治通鑑》，北平：古籍出版社，1956，據胡克家翻刻的元刊胡注本排印，選錄宋胡刻通鑑校宋記作注。
宋・朱熹，《朱子文集》，臺北：允晨文化，2000。
宋・朱熹，《御定小學集注》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 699 冊。
宋・江少虞，《宋朝事實類苑》，上海：上海古籍出版社，1981。
宋・吳曾，《能改齋漫錄》，收入《叢書集成・初編》第 289-291 冊，北京：中華書局，1985。
宋・李昌齡傳，宋・鄭清之贊，《太上感應篇》，收入白雲觀長春真人編纂，《正統道藏・太清部》第 46 冊，臺北：新文豐，1985。
宋・周密，《癸辛雜識》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1040 冊。
宋・范成大纂修，紹定《吳郡志》，北京：北京圖書館出版社，2003，據中國國家圖書館藏宋紹定刻元修本影印。
宋・祝穆，《古今事文類聚》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 925-929 冊。
宋・陳襄，《古靈集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1093 冊。
宋・歐陽修、宋祁，《新唐書》，北京：中華書局，1975。
宋・潘自牧，《記纂淵海》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 930-932 冊。
宋・蘇轍，《欒城集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1112 冊。
元・佚名，《群書通要》，收入《叢書集成・三編》第 26 冊，臺北：新文豐，1997，據清嘉慶宛委別藏本影印。
元・脫脫，《宋史》，北京：中華書局，1977。
元・虞韶纂集，明・熊大木校註，《日記故事》，收入《中國古代版畫叢刊》第 2 冊，上海：上海古籍出版社，1988，據明嘉靖廿一年 (1542) 刻本影印。

明・方應祥，《青來閣初集》，收入《四庫禁燬書叢刊》第 40 冊，北京：北京出版社，2000，據山東省圖書館藏明萬曆四十五年 (1617) 自刻本影印。
明・王守仁著，吳光等編校，《王陽明全集》，杭州：浙江古籍出版社，2010，新編本。
明・何瑭，《柏齋集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1266 冊。
明・吳承恩，《西遊記》，臺北：桂冠，1983，據明書林楊閩齋刊本重印。
明・李東陽等奉敕撰，申時行等奉敕重修，《大明會典》，臺北：新文豐，1976，據明萬曆間司禮監刊本影印。
明・汪尚寧纂，嘉靖《徽州府志》，收入《中國方志叢書・華中地方・安徽省》第 718 號，臺北：成文出版社，1985，據明嘉靖四十五年 (1566) 刻本影印。
明・沈守正，《四書說叢》，收入《四庫全書存目叢書》第 163 冊，臺南：莊嚴文化，1997，據浙江圖書館藏明萬曆四十三年 (1615) 刻本影印。
明・沈壽嵩，《太祖聖諭演訓》，收入趙克生，《明朝聖諭宣講文本匯輯》。
明・周楫，《西湖二集》，收入《明清善本小說叢刊・初編》第 1 輯第 15 種，臺北：天一出版社，1985。
明・明太祖敕編，明・舒化等纂例，《大明律附例》，南京：江蘇廣陵古籍出版社，1987。
明・俞汝為輯，《荒政要覽》，北京：北京古籍出版社，2003，據明萬曆三十五年 (1607) 刻本點校。
明・胡宗憲修，薛應旂纂，嘉靖《浙江通志》，明嘉靖四十年 (1561) 刊本，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏。
明・凌濛初，《初刻拍案驚奇》，臺北：三民書局，1991。
明・笑笑生，《繡像金瓶梅詞話》，臺北：雪山圖書有限公司，1993。
明・張瑞圖校，〔日〕長澤規矩也編，《日記故事大全》，收入《和刻本類書集成》第 3 輯，上海：上海古籍出版社，1990，據日本寬文九年 (1669) 正月中尾市朗兵衛覆明萬曆中劉龍田刊本影印。
明・章潢，《圖書編》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 968-972 冊。
明・馮夢龍編撰，《警世通言》，臺北：三民書局，1983。
明・葉憲祖，《金鎖記》，收入《全明傳奇》第 16 函第 98 種，臺北：天一出版社，1985，據清內府精鈔本影印。
明・顏鈞原著，黃宣民標點整理，《顏鈞集》，北京：中國社會科學出版社，1996。
明・羅汝芳，《盱壇直詮》，臺北：廣文書局，1977。
明・羅汝芳著，方祖猷等編校整理，《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007。

明・羅懋登著，陸樹崙點校，《三寶太監西洋記通俗演義》，收入《中國古典小說研究資料叢書》，上海：上海古籍出版社，1985。

清・于成龍等修，杜果等纂，康熙《江西通志》，收入《中國方志叢書・華中地方・江西省》第 781 號，臺北：成文出版社，1989，據日本國會圖書館藏清康熙二十二年 (1683) 刊本影印。

清・毛奇齡，《西河集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1320-1321 冊。

清・王士禛，《居易錄》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 869 冊。

清・托津等奉敕纂，《欽定大清會典事例》，收入《近代中國史料叢刊・三編》第 67 輯第 661-668 冊，臺北：文海出版社，1991，據清嘉慶年間刻本重印。

清・吳達海、剛林奉敕纂，《大清律集解附例》，收入楊一凡等編校，《中國珍稀法律典籍續編》第 5 冊，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2002。

清・李亨特修，平恕纂，乾隆《紹興府志》，清乾隆五十七年 (1792) 刊本，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏。

清・杜文瀾輯，《古謠諺》，清咸豐辛酉年 (1861) 曼陀羅華閣刊本，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏。

清・周希陶重訂，《重訂增廣賢文》，收入《中華經典蒙書集注》第 4 卷，北京：華文出版社，2002。

清・周虔森修，張璥纂，康熙《陽信縣志》，收入《清代孤本方志選・第二輯・山東》第 3 冊，北京：線裝書局，2001，據清康熙二十一年 (1682) 刻本影印。

清・范鋐，《六諭衍義》，日本享保六年 (1721) 刊本，東京：国文学研究資料館藏。

清・恭阿拉等修，《欽定學政全書》，收入《故宮珍本叢刊》第 334-335 冊，海口：海南出版社，2000，據清嘉慶十七年 (1812) 武英殿刻本重印。

清・崑岡等奉敕著，《欽定大清會典事例》，北京：中華書局，1991，據清光緒二十五年 (1899) 石印本影印。

清・清世祖，《御注太上感應篇》，收入《故宮珍本叢刊》第 524 冊，海口：海南出版社，2001，據清順治十二年 (1655) 內府刻本影印。

清・許三禮輯，《上諭合律鄉約全書》，收入一凡藏書館文獻編委會編，《古代鄉約及鄉治法律文獻十種》第 1 冊，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2005。

清・陳作哲修，楊深秀纂，光緒《聞喜縣志斠》，收入《中國地方志集成・山西府縣志輯》第 60 冊，南京：鳳凰出版社，2005，據清光緒六年 (1880) 刻本影印。

清・喬溎修，賀熙齡纂，游際盛增補，道光《浮梁縣志》，收入《中國地方志集成・江西府縣志輯》第 7 冊，南京：江蘇古籍出版社，1996，據清道光三年 (1823) 刻、清道光十二年 (1832) 增補刻本影印。

清・項珂、劉馥桂等修，同治《萬年縣志》，收入《中國方志叢書・華中地方・江西省》第 258 號，臺北：成文出版社，1975，據清同治十年 (1871) 刊本影印。

清・黃家遴、佟准年等纂修，康熙《饒州府志》，收入《中國方志叢書・華中地方・江西省》第 959 號，臺北：成文出版社，1989，據日本國會圖書館藏清康熙二十二年 (1683) 刊本影印。

清・翟鳳翥，《涑水編》，收入《四庫全書存目叢書》第 212 冊，臺南：莊嚴文化，1997，據山西省臨猗縣圖書館藏清康熙刻本影印。

清・劉於義等修，沈青崖編纂，雍正《陝西通志》，收入《文津閣四庫全書》第 185-186 冊，北京：商務印書館，2005。

清・蔡士英，《撫江集》，收入《四庫未收書輯刊》第 7 輯第 21 冊，北京：北京出版社，1997，據清順治刻本影印。

清・鄭大進纂修，乾隆《正定府志》，清乾隆二十七年 (1762) 刻本，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏。

清・鄭澐修，邵晉涵纂，乾隆《杭州府志》，清乾隆四十九年 (1784) 續刊本，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏。

清・魏象樞，《六諭集解》，收入許三禮，《上諭合律鄉約全書》。

清・魏象樞，《寒松堂全集》，收入《故宮珍本叢刊》第 588 冊，海口：海南出版社，2000，據清康熙四十七年 (1708) 魏氏刻本影印。

民國・余寶滋修，楊韍田纂，民國《聞喜縣志》，收入《中國地方志集成・山西府縣志輯》第 60 冊，據民國七年 (1918) 石印本影印。

二・近人論著

王蘭蔭

1935　〈明代之鄉約與民眾教育〉，《師大月刊》21：103-122。

朱鴻林 (Chu, Hung-lam)

1993　"The Community Compact in Late Imperial China: Notes on Its Nature, Effectiveness and Modern Relevance." *The Woodrow Wilson Center Asia Program Occasional Paper* 52: 1-11.

2000a　〈明代嘉靖年間的增城沙堤鄉約〉，《燕京學報》新 8：107-159。

2000b　〈從沙堤鄉約談明代鄉約研究問題〉，《中國社會歷史評論》第 2 卷，天津：天津古籍出版社，頁 25-34。

2004　〈二十世紀的明清鄉約研究〉，《歷史人類學學刊》2.1：175-196。

余英時
1998　〈士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之一面相〉，郝延平、魏秀梅主編，《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》，臺北：中央研究院近代史研究所，頁 40-50。
2003　《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，臺北：允晨文化。
2004　《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化。
周振鶴撰集，顧美華點校
2006　《聖諭廣訓：集解與研究》，上海：上海書店出版社。
常建華
2012　《明代宗族組織化研究》，北京：故宮出版社。
曹國慶
1998　〈明代鄉約研究〉，《文史》46：197-221。
郭松義
1980　〈清初封建國家墾荒政策分析〉，中國社會科學院歷史研究所清史研究室編，《清史論叢》第 2 輯，北京：中華書局，頁 111-138。
陳時龍
2015　〈聖諭的演繹：明代士大夫對太祖六諭的詮釋〉，《安徽師範大學學報》43.5：611-621。
彭雨新
1987　〈清順治年間湖廣等省興屯始末〉，《中國社會經濟史研究》1987.1：61-68。
黃一農
2004　〈從韓霖《鐸書》試探明末天主教在山西的發展〉，《清華學報》新 34.1：67-102。
楊開道
1934　〈呂新吾的鄉甲約制度〉，《社會學界》1934.8：239-251。
1937　《中國鄉約制度》，鄒平：山東省鄉村服務人員訓練處。
劉永華
2003　〈明清時期閩西四保的鄉約〉，《歷史人類學學刊》1.2：21-45。
中村忠行
1972　〈儒者の姿勢：「六諭衍義」をめぐる徂徠・鳩巣の対立〉，《天理大学学報》23.5：219-251。
中村春作
2014　〈近世東アジアの〈教諭〉思想と日本社会：「小学」本と「六諭衍義」の流通〉，《中国中世文学研究》63/64：382-395。

井上徹

1986a 〈〈鄉約〉の理念について—鄉官・士人層と鄉里社会—〉，《名古屋大学東洋史研究報告》11：34-59。

1986b 〈黄佐「泰泉鄉礼」の世界——鄉約保甲制に関連して〉，《東洋學報》67.3/4：247-277。

木村英一

1953 〈ジッテと朱子の學〉，《東方學報》（京都）22：44-46。

杉下元明

2009 〈「六諭衍義大意」の諸本〉，《汲古》（東京）55：54-61。

角田多加雄

1984 〈六諭衍義大意前史——六諭衍義の成立と，その日本伝来について〉，《慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要》24：87-92。

1989 〈「六諭衍義大意」についての教育思想史的考察〉，《慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要》29：121-128。

東恩納寬惇

1965 《庶民教科書としての六諭衍義》，那覇：沖縄鄉土文化研究会。

1980 《六諭衍義伝》，收入氏著，琉球新報社編，《東恩納寬惇全集・第八巻》，東京：第一書房。

長澤規矩也編修

1974 《明清俗語辭書集成》，東京：汲古書院，第2輯。

阿部泰紀

2015 〈日本における聖諭宣講の受容〉，《山口大学文学会志》65：1-19。

神崎直美

1994 〈「慶安御触書」と「六諭衍義大意」：近世後期領民支配の思想的施策として〉，《国学院雑誌》95.3：46-56。

酒井忠夫

1960 《中国善書の研究》，東京：弘文堂。

1999-2000 《增補中国善書の研究》，東京：国書刊行会。

許婷婷

2008 〈徳川日本における「六諭」道徳言説の変容と展開：「六諭衍義」と「六諭衍義大意」の比較を中心に〉，《東京大学大学院教育学研究科紀要》47：41-50。

鈴木博之

1990 〈明代徽州府の鄉約について〉，明代史研究會論叢編集委員會編，《山根幸夫教授退休記念明代史論叢》，東京：汲古書院，頁1045-1060。

Chavannes, Edouard（沙畹）

1903 “Les Saintes instructions de l’empereur Hong-Wou (1368-1398) publiées en 1587 et illustrées par Tchong Houa-Min.” *Bulletin de l’École française d’Extrême-Orient* 3.4: 549-563. 中譯本見陸翔譯，〈洪武聖諭碑考〉，《說文月刊》2.4 (1940)：100-105。

Hauf, Kandice（郝康迪）

1996 “Community Covenant in Sixteenth Century Ji’an Prefecture, Jiangxi.” *Late Imperial China* 17.2: 1-50.

Hsiao, Kung chuan（蕭公權）

1960 *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century*. Seattle: University of Washington Press.

"Learning of the Sages" as "Learning of the People": A Newly Uncovered Text on the Community Covenant and Mass Confucianism during the Ming-Qing Transition

Hsi-yuan Chen

Institute of History and Philology, Academia Sinica

Among the over three hundred thousand documents in the archives of the Grand Secretariat of the Ming and Qing imperial governments preserved at the Institute of History and Philology, Academia Sinica, is a hitherto unexamined document titled *Xiangyue duo shu* (*Textbook on the Community Covenant*, hereafter *XYDS*), which was initially presented by Zhai Fengzhu (1608–1668), a vice circuit intendant in Jiangxi, to the Shunzhi Emperor. The discovery of *XYDS* sheds light on the promotion of the community covenant and mass education in the Ming and Qing dynasties, and allows historians to explore in rare detail such topics as the reconstruction of order in early Qing society, the functioning of the community covenant following the proclamation of the Shunzhi Emperor's "Six Edicts" (1652), and both continuities and changes in mass education during the Ming-Qing transition. *XYDS* not only reflects Zhai's personal ideals regarding the community covenant, but considering he implemented those ideals during the course of his official career, *XYDS* is invaluable evidence that elucidates local mass education during the period of time in question.

XYDS offers a line-for-line explication of the "Six Edicts" promulgated by Shunzhi. It is divided into three major sections: the first explains the motivations and meanings behind the edicts; the second cites legal provisions regarding penalties for related offenses; and the third concludes with rhymed didactic ballads and poems. In comparing and examining relevant materials, this article analyzes the strategies employed by *XYDS* in interpreting the sacred edicts. More specifically, it investigates how popular stories and folklore are integrated to illuminate the teachings of the imperial edicts, how legal articles are chosen and cited in further support of imperial law as both punishing vice and rewarding virtue, and how poetry is used as a vehicle to convey the creeds in a form that can be easily memorized.

It is generally held that Fan Hong's *Liuyu yanyi* (Elaboration on the Six Edicts), passing through Ryukyu, was transmitted to Japan and influenced the formation of the

commoners' education during the late Tokugawa period. Through detailed comparison and contrast, we find that it bore strong resemblance to *XYDS* in terms of content and format. Most significantly, Fan Hong's postscript stating his mission evidently plagiarized Zhai Fengzhu's preface without any acknowledgement. Thus, in a way, the education of Tokugawa Japan actually benefited from the uncredited influence of *XYDS*.

While promoting *XYDS*, Zhai constantly claims that lecturing on the covenant (*jiang yue*) is equivalent to lecturing on Confucian thought (*jiang xue*) and upholds the notion that "the learning of the sages" is "the learning of the people." This position is clearly aligned with the "cultural turn" of Neo-Confucianism, namely its orientation towards popular audiences, which was evident from the mid-Ming period. Following the formation of the sacred edicts and the community covenant into an organic whole, the "Six Edicts" became the hinge point linking the learning of the sages and the learning of the people. Scholar-officials thus led the mass Confucian community, and Zhai's *XYDS* epitomizes the continuing endeavors of the time to unify the intellectual discourse of Confucian thought, as well as preaching the ethical covenant among local communities. It is precisely owing to every individual being equipped with the innate capacity for moral perfection that everyone is entitled to the exercise of cultivating sagehood. Operating under the presumption that lecturing on Confucian thought is identical to lecturing on the covenant, no disparity exists between Confucianism as a form of higher learning and as a teaching for the general populace.

It can thus be inferred from Zhai's philosophy that the mass Confucianism which had been thriving since the mid-Ming dynasty did not vanish with the demise of the dynasty. At the very least, it exerted a positive influence on the reconstruction of social order after the chaos of the early Qing dynasty. Following the reigns of the Kangxi and Yongzheng emperors, political fetters were imposed on the speech of scholar-officials and the promotion of sacred edicts was reduced to empty, formal announcements, marking the bifurcation and distancing of the intellectual pursuit of learning on the one hand and mass moral cultivation on the other.

Keywords: *Xiangyue duo shu*, community covenant, sacred edicts, "Six Edicts", intellectual discourse, lecturing, mass Confucianism